

L'ANNÉE

PHILOSOPHIQUE

XXIII

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE **F. PILLON**

Ancien rédacteur de la *Critique philosophique.*

Chaque année forme un volume in-8° de 320 pages environ. . . . . 5 fr.

1re ANNÉE (1890). — **Renouvier** : La méthode phénoméniste et les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. —**L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — Bibliographie.

2e ANNÉE (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie, à propos des *Principes de psychologie* de W. James. — Bibliographie.

3e ANNÉE (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme. — Bibliographie.

4e ANNÉE (1893). *Epuisée.* — 5e ANNÉE (1894). *Epuisée.*

6e ANNÉE (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse à M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanuion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie.

7e ANNÉE (1896). — **Renouvier**. Les catégories de la raison et la métaphysique de l'absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie.

8e ANNÉE (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : atomisme épicurien. — Bibliographie.

9e ANNÉE (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie.

10e ANNÉE (1899). — **Renouvier** : La personnalité. — **Hamelin** : L'induction. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le spinozisme. — **Dauriac** : La méthode et la doctrine de M. Shadworth Hodgson. — Bibliographie.

11e ANNÉE (1900). — **Brochard** : Les mythes dans la philosophie de Platon. — **Hamelin** : Sur une des origines du Spinozisme. — **Dauriac** : De la contingence des catégories. — **Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Bayle et le Spiritualisme cartésien. — Bibliographie.

12e ANNÉE (1901). — **Brochard** : L'œuvre de Socrate. — **Hamelin** : Sur la logique des Stoïciens. — **Robin** : *Le traité de l'âme*, d'Aristote. — **Dauriac** : Essai sur la catégorie de l'être. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique du théisme cartésien. — Bibliographie.

13e ANNÉE (1902). — **Brochard** : Les « lois » de Platon et la théorie des idées. — **Hamelin** : Du raisonnement par analogie. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Immensité, Unité. — **Dauriac** : La notion d'absolu dans la métaphysique immanente. — Bibliographie.

14e ANNÉE (1903). — **Brochard** : La morale d'Epicure. — **Pillon** : La critique de Bayle. Critique des attributs de Dieu : Simplicité. — **Dauriac** : Essai sur l'instinct réaliste : Descartes et Reid. — **Hamelin** : Corrections à la traduction des *Prolégomènes.* — Bibliographie. — NÉCROLOGIE : *Renouvier.*

15e ANNÉE (1904). — **Rodier** : La cohérence de la morale stoïcienne. — **Hamelin** : L'union de l'âme et du corps, d'après Descartes. — **Pillon** : La critique de Bayle : Critique des attributs de Dieu : Aséité ou existence nécessaire. — **Dauriac** : La logique du sentiment. — Bibliographie.

16e ANNÉE (1905). — **Brochard** : La morale de Platon. — **Rodier** : L'évolution de la dialectique de Platon. — **Hamelin** : L'opposition des concepts d'après Aristote. — **Pillon** : Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier. — **Dauriac** : La philosophie de Tarde. — Bibliographie.

17e ANNÉE (1906). — **V. Brochard** : Sur le Banquet de Platon. — **G. Rodier** : Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène. — **O. Hamelin** : Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement. — **F. Pillon** : Sur la mémoire et l'imagination affectives. — **L. Dauriac** : Le crépuscule de la morale Kantienne. — Bibliographie.

18e ANNÉE (1907). — **V. Brochard** : La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste.* — **G. Rodier** : Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon.* — **G. Lechalas** : Coup d'œil sur les géométries non métriques. — **F. Pillon** : Les lois de la nature selon M. E. Boutroux. — **L. Dauriac** : L'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* et la philosophie d'O. Hamelin. — Bibliographie.

19e ANNÉE (1908). — **G. Rodier** : Les fonctions du syllogisme. — **V. Egger** : Sur quelques textes relatifs à Socrate. — **L. Dauriac** : La psychologie de Victor Egger. — **F. Pillon** : Un ouvrage récent sur les rapports de la science et de la religion. — Bibliographie.

20e ANNÉE (1909). — **G. Rodier** : Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance. — **V. Delbos** : Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques *a priori* chez Kant. — **F. Pillon** : Les deux premières antinomies de Kant et les dilemmes de Renouvier. — **Henri Bois** : Le finitisme de Dürhing. — **G. Lechalas** : M. Duhem et la théorie physique. — **L. Dauriac** : Questions préliminaires : l'objet de la philosophie : le commencement de la philosophie. — **F. Pillon** : Bibliographie.

21e ANNÉE (1911). — **L. Robin** : Les *Mémorables* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate. — **F. Pillon** : La troisième antinomie de Kant et la doctrine de Schopenhauer. — **V. Delbos** : Les deux mémoires de Maine de Biran sur l'habitude. — **L. Dauriac** : Le réalisme finitiste de F. Evellin. — **F. Pillon** : Bibliographie.

22e ANNÉE (1912). — **G. Rodier** : Note sur la politique d'Antisthène. — **G. Lechalas** : Les années d'apprentissage de Fromentin. — **V. Delbos** : L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes. — **L. Dauriac**. Quelques réflexions sur la philosophie de M. Bergson.— **F. Pillon** : La troisième antinomie de Kant, la croyance à la liberté, le dilemme de Lequier et le primat de la raison pratique. — **Ch. Maillard** : A propos de quelques ouvrages récents sur la philosophie allemande postérieure à Kant. — **H. Bois** : L'idéalisme personnel d'Oxford : M. Hastings Rashdall. — **L. Dauriac** : Une philosophie de la religion.— **F. Pillon** : Bibliographie.

L'ANNÉE
PHILOSOPHIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. PILLON

VINGT-TROISIÈME ANNÉE — 1912

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN,
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1913



LA DOCTRINE SPINOZISTE DES ATTRIBUTS DE DIEU

Les diverses interprétations qu'a reçues la doctrine spinoziste des attributs de Dieu, et qui sont au fond des interprétations, ou peu s'en faut, de tout le système, pourraient, ce semble, être plus sûrement examinées, si l'on s'appliquait à rechercher en quel sens tout d'abord Spinoza a pris la notion d'attribut, et si l'on était conduit par cette recherche à marquer avec plus de précision le rapport qu'a l'attribut, d'une part avec la substance dont il constitue l'essence, d'autre part avec l'entendement qui le perçoit.

*
* *

Spinoza a commencé par désigner du nom de substances les attributs qui constituent selon lui Dieu ou l'Être absolument infini, et dont chacun exprime une essence infinie en son genre et éternelle[1]. Il a sans doute reçu de Descartes l'idée, qu'il y a pour toute substance un attribut qui la constitue au point de n'en pouvoir être réellement distingué[2]. Substance ou attribut, c'est une même essence, considérée, soit dans le sujet où elle est en soi réalisée, soit dans la nature intelligible qui en fait l'objet d'une notion complète et distincte. Mais tandis que Descartes admet qu'un même attribut peut appartenir à une

1. *Court Traité*, partie I, ch. II, Ed. Van Vloten et Land, de 1882-1883, t. II, p. 265-275. *Œuvres de Spinoza*, trad. Appuhn, t. I, p. 48-61.
2. Descartes, *Princip. phil.*, I, 53; I, 63.

pluralité de substances, et de substances finies, Spinoza soutient qu'il ne peut y avoir qu'une substance de même attribut, qu'il n'y a en conséquence qu'une seule substance pensante, qu'une seule substance étendue. Toute substance, n'impliquant rien dans son idée qui permette de la limiter, est infinie. Seulement, d'après la définition propre de la substance, elle n'est infinie qu'en son genre[1]. Ce n'est donc pas sur cette définition que s'appuient principalement les démonstrations spinozistes pour conclure à l'unité de substance, c'est sur la définition de Dieu[2] : car dès qu'il est entendu que de Dieu doivent être affirmés tous les attributs possibles, comme les attributs, au sens précis, expriment, non des perfections qualitatives, mais des essences de substances[3], il en résulte que la

1. « Tout attribut ou substance est, par sa nature, infini et souverainement parfait en son genre. » *Court Traité*, Appendice, I. Prop. III, Ed. Van Vloten et Land, t. II, p. 365, trad. Appuhn, p. 198. — *Ep.* II, t. II, p. 5.

2. V. Victor Delbos, *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza. Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1908, p. 783-788; *La justification rationnelle du principe de l'unité de substance chez Spinoza. Revue des cours et conférences*, 5 janvier 1913, p. 105-117.

3. « Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiæ exprimit, negari potest... » (*Eth.*, I, Prop. XIV. *Demonstratio*, Ed. Van Vloten et Land, t. I, p. 49. — Cf. *Court Traité*, partie I, ch. VII, note. « Pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que des substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite. » T. II, p. 292; Appuhn, p. 86.

Selon Spinoza, ne peuvent être considérés véritablement comme attributs de Dieu que les attributs qui expriment des essences de substances : de là la distinction que développe le *Court Traité* entre les *attributs* et les *propriétés* : tandis que les attributs sont des définitions constitutives et absolues. les proprietés ne sont que des dénominations relatives ou adjectives ; elles servent à caractériser l'espèce d'existence qu'a Dieu ou l'action divine, à dire, par exemple, que Dieu est unique, éternel, immuable, ou bien qu'il est cause de toutes choses, qu'il prédétermine toutes choses ; parmi les propriétés qui sont rapportées à Dieu, lorsque toutefois elles lui conviennent bien, il en est qui sont en relation avec tous ses attributs, par exemple. l'existence par soi, la causalité, l'immutabilité ; tandis que d'autres sont relatives seulement à tel attribut, comme la sagesse et l'omniscience, par exemple, à l'attribut de la pensée, comme l'omniprésence à l'attribut de l'étendue. Toutes les fois que l'on prétend connaître Dieu par des propriétés qui ne sont pas liées aux attributs réels, on tombe dans l'erreur. En somme, sans les propriétés, Dieu n'est point un Dieu ; mais il ne l'est point par elles ; car elles ne font rien connaître qui existe substantiellement : ce sont des adjectifs, impossibles à comprendre sans leurs substantifs, qui sont les attributs. (Première partie, ch. I, t. II, p. 264 ; trad. Appuhn, p. 47 ; ch. II, p. 274 ; trad. Appuhn, p. 60 ; ch. III, p. 282; trad. Appuhn, p. 71.)

Cette distinction ne reparaît pas en termes explicites dans l'*Ethique;* elle y est cependant encore implicitement contenue, et elle est même indi-

réalité substantielle en tout genre ne fait qu'un avec l'Être absolument infini, autrement dit, qu'il n'y a qu'une substance. Cependant, même quand les substances, d'abord logiquement distinctes, sont converties en autant d'attributs de Dieu, le système garde dans ses définitions et dans sa signification la marque irrécusable de l'identité première de la substance et de l'attribut.

Dans diverses lettres, en effet, Spinoza définit exactement par les mêmes termes l'attribut et la substance[1]; et quand il est amené à s'expliquer plus catégoriquement sur les rapports de la substance de l'attribut, voici ce qu'il déclare[2] : « Par substance j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut j'entends exactement la même chose, avec cette seule différence, que l'attribut est ainsi appelé par rapport à l'entendement qui attribue à la substance telle nature définie. Cette définition, je le répète, explique assez clairement ce que je veux entendre par substance ou attribut. Vous voulez cependant, ce qui n'est pas le moins du monde nécessaire, que j'explique par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée pas deux noms. Au lieu d'un exemple, pour ne point paraître avare, j'en donnerai deux. Par Israël, je dis qu'on entend le troisième patriarche, et je n'entends pas autre chose par le nom de Jacob, ce patriarche

quée par une allusion, au début de l'appendice de la première partie : « His Dei naturam ejusque proprietates explicui... ». T. I, p. 69. Il se peut qu'en dehors de l'application qu'en fait Spinoza, elle ait son origine dans l'Écriture et dans la tradition religieuse juive. Voici, en effet, ce qu'on lit dans le *Traité Théologico-politique* : « Deinde notandum, in Scriptura nullum nomen praeter Jehova reperiri, quod Dei absolutam essentiam, sine relatione ad res creatas, indicet. Atque ideo Hebræi hoc solum nomen Dei esse proprium contendunt, reliqua autem appellativa esse; et revera reliqua Dei nomina, sive ea substantiva sint sive adjectiva, attributa sunt, quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur. » (T. I, p. 532). Spinoza aurait-il trouvé la distinction exprimée en termes plus précis et plus semblables aux siens chez le philosophe juif Chasdai Creskas? C'est ce que soutient M. Joël, *Zur Genesis der Lehre Spinoza's*, 1871, p. 19.

1. « Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. » *Ep.* II, t. II, p. 5. — « Nam cum per Substantiam intelligam id quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei... » Et un peu plus loin : « Per attributum enim explicui id cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. » *Ep.* IV, t. II, p. 11.

2. *Ep.* XI, t. II, p. 34-35.

ayant été appelé Jacob parce qu'il tenait en naissant le pied de son frère. Autre exemple : j'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons de la lumière sans aucune altération ; et par blanc j'entends la même chose, avec cette différence, que le blanc est ainsi appelé par rapport à l'homme qui contemple un plan[1] ».

Ces définitions et explications montrent donc qu'entre une substance et un attribut il n'existe pas de différence réelle, mais simplement, comme l'expose ailleurs Spinoza[2], une distinction de raison. Même la substance de Dieu, constituée par une infinité d'attributs qui sont autant d'essences de substances, ne se distingue pas de ces attributs. « Deus, sive omnia Dei attributa... », dit Spinoza[3].

* * *

Quoiqu'ils constituent une même substance, les attributs de Dieu sont entre eux réellement distincts, chacun d'eux pouvant être clairement et distinctement conçu sans le secours des concepts qui expriment les autres[4]. Mais parce que, tout en étant distincts, ils constituent l'Etre absolument infini, ils ne peuvent être numériquement limités, ni même, à vrai dire, numériquement représentés : ils ne sont pas seulement infinis en ce sens que chacun d'eux ne comporte en lui-même aucune limite ; ils le sont encore en ce sens que par leur ensemble ils sont au-delà de tout nombre, qu'ils sont innombrables, au sens fort du mot[5]. Cependant nous n'en connaissons que deux : la Pensée et l'Etendue.

Donc, s'il réserve à la nature absolument infinie de Dieu la puissance de s'exprimer en bien d'autres attributs que ceux que nous connaissons, Spinoza rapporte à Dieu, comme attributs connus de nous, les deux sortes de substances que Descartes avait admises; il les rapporte à Dieu après les avoir

1. Le plan désigne la propriété géométrique des corps que l'optique ante-newtonienne invoquait pour expliquer comment se produit l'impression du blanc dans l'œil, V. Descartes, *La Dioptrique*, Discours I. Ed. Adam-Tannery, t. VI, p. 91-92.

2. *Cogitata Métaphysica*, Pars II, Cap. V, t. II, p. 486.

3. *Eth.*, I, prop. XIX, t. I, p. 56; prop. XX, p. 57.

4. *Eth.*, I, prop. X, t. I, p. 45.

5. *Court Traité*, première partie ch. I, t. II, p. 264, note, trad. Appuhn, p. 47; ch. VII, t. II, p. 292, note; trad. Appuhn, p. 86.

érigées chacune en un genre d'être singulier et infini. Mais ce transfert de l'étendue à Dieu pouvait paraître un paradoxe et devenir une cause de scandale : d'autant que l'on pouvait être par là conduit à soupçonner le spinozisme — et l'on n'y manqua point[1] — d'identifier Dieu avec l'existence corporelle sensible. Aussi Spinoza a-t-il immédiatement songé à se défendre contre certaines préventions. Et d'abord il avait à tenir compte de l'affirmation contraire de Descartes, qui avait dit : « Pour ce que l'extension constitue la nature du corps, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps[2] ». Dans le *Court Traité*, Spinoza se présente ainsi à lui-même l'objection : Dieu, étant un être simple, ne peut être étendu ; car alors il serait formé de parties. Dieu, étant parfait, ne saurait pâtir; et l'étendue pâtit, du moment qu'elle est susceptible de division. A cette objection Spinoza répond : le tout et la partie sont seulement des êtres de raison; dans la nature, prise en sa substance, il n'y a ni tout, ni parties. De plus, quand on a affaire à des choses composées de différentes parties, ces parties différentes peuvent être conçues les unes sans les autres, par exemple, les particules de l'eau ou les rouages d'une montre. Mais de l'étendue, qui a une réalité substantielle, qui de sa nature est infinie, on ne peut dire qu'elle a des parties, puisqu'elle ne peut devenir ni plus petite, ni plus grande, et qu'au surplus un infini ne peut résulter de parties qui sont nécessairement finies. D'ailleurs, si l'étendue se composait de parties distinctes, elle pourrait subsister quand même quelques-unes de ces parties seraient anéanties : ce qui est absurde. Enfin, que l'on essaie de concevoir la divisibilité de l'étendue : le peut-on en considérant l'étendue elle-même ? Voici une partie détachée de l'étendue : qu'y a-t-il entre elle et le reste ? Ou bien un vide ; — mais il n'y a pas de vide qui existe positivement. Ou bien un corps ; — mais tout corps déterminé n'est qu'un mode qui suppose l'étendue antérieurement à lui. Ou quelque chose de l'étendue elle-même ; — mais il apparaît bien alors que l'étendue reste dans le fond indivisée. Au fait, toute division opérée ne peut porter que sur des modes, non sur les attributs ou substances :

1. Cf. *Ep*. LXXIII, t. II, p. 239.

2. *Les principes de la philosophie*, première partie, § 23, Ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 35.

l'étendue peut donc être attribuée à Dieu sans que Dieu en pâtisse dans sa simplicité[1]. Ce sont, à quelques détails près, les mêmes arguments que Spinoza reprend ailleurs[2]. Il insiste plus particulièrement sur la grave confusion que commettent, selon lui, les adversaires de l'étendue infinie; leur procédé consiste à mettre en relief les contradictions auxquelles on se heurte toutes les fois qu'on applique à l'étendue infinie une mesure quelconque ; cela, afin de décider qu'une quantité infinie est absurde, que par conséquent la substance corporelle est finie et ne saurait appartenir à l'essence de Dieu. Mais ces conséquences, réplique Spinoza, résultent non point de ce qu'on a admis dans son vrai sens une quantité infinie, mais de ce qu'en la concevant hypothétiquement on l'a supposée mesurable par des parties finies et composée de parties de ce genre. Il y a deux façons de se représenter la quantité : l'une, abstraite et superficielle, au moyen de l'imagination qui la fait finie et divisible ; l'autre, concrète et vraie, au moyen de l'entendement qui la conçoit telle qu'elle est, comme substance, c'est-à-dire infinie, unique et indivisible. L'étendue n'est divisible qu'au regard de l'imagination, qui engendre le nombre et la mesure[3].

Rien donc ne s'oppose à ce que l'Etendue soit un attribut de Dieu[4] ; et nous voyons en quel sens elle l'est. Pour l'attribution

1. *Court Traité*, première partie, ch II, t. II, p. 271-273, trad. Appuhn, p. 56-59.

2. *Ep.* XII, t. II, p. 42 sq. — *Eth.*, prop. XV, Scholie, t. I, p. 50-53.

3. Bien que Descartes professât, ainsi que nous l'avons dit, la divisibilité essentielle de l'étendue, il n'est point douteux cependant que sa doctrine de l'étendue substance des corps, de l'étendue continue, homogène et exclusive du vide, ne provoquât à l'idée de l'étendue essentiellement indivisible. Elle pouvait y provoquer chez d'autres ; elle n'y aboutissait pas chez lui. C'est que, tout en faisant de l'étendue un objet de l'entendement, Descartes ne consentait pas à lui attribuer des propriétés irreprésentables pour l'imagination. Voir là-dessus sa Correspondance avec Henri More en 1648-1649, notamment la lettre du 5 février 1649, Ed. Adam-Tannery, t. V, p. 267-270.

4. Peut-être Spinoza trouvait-il un encouragement à regarder Dieu comme chose étendue dans ce philosophe juif considérable de la seconde moitié du XIVe et du commencement du XVe siècle, Chasdai Creskas, qui, en commentant divers passages talmudiques, disait que Dieu peut être justement considéré comme le lieu qui porte, comme l'espace qui soutient les parties de l'univers. Creskas, au surplus, affirmait l'indivisibilité essentielle de l'étendue en donnant comme argument, ainsi que le fait à son tour Spinoza, l'absurdité qu'il y a à concevoir une ligne comme composée de points. V. Joël, *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren* 1856, p. 21-22.

à Dieu de la Pensée, il n'y avait aucun obstacle de cette sorte à surmonter, aucun paradoxe à risquer. En apparence du moins. Car, dans le fond, la Pensée divine ne doit pas être conçue sous la forme d'un entendement qui, même en maintenant inséparablement unis la connaissance et son objet, a conscience d'être distinct de ce qu'il perçoit, parce que ce qu'il perçoit ne dérive pas de sa causalité propre. Antérieure et supérieure par là à l'entendement, qui n'est que son produit[1], la Pensée divine, c'est la pure représentation de tout ce qui est intelligible, mais comprise de telle sorte que la représention, ce soit l'intelligible même. Il faut ajouter que cette identité absolue de la représentation et de l'objet est conçue par Spinoza de la façon la plus réaliste et, si l'on peut ainsi dire, la moins subjectiviste : la Pensée est, comme l'Etendue, une *chose*, un genre d'*être ;* dans l'unité et l'infinité qui la caractérisent, si toute distinction est abolie entre ce qu'elle perçoit et ce qui en elle perçoit, c'est que ce qui perçoit ne peut exister comme tel ou se connaître comme tel qu'en étant un effet de l'objet perçu comme vérité. La Pensée est au delà de la conscience, au delà de la réflexion ; et c'est ainsi qu'elle a une puissance de production infinie en son genre.

*
* *

Mais pourquoi ne connaissons-nous de Dieu que deux attributs, alors qu'il y en a une infinité? La question fut posée à Spinoza[2], et voici que Spinoza répondit[3] : Si nous ne connaissons que deux attributs de Dieu, c'est que l'âme, étant l'idée du corps, ne peut connaître que ce qu'enveloppe l'idée du corps ou ce qui peut être conclu de cette idée. Or, le corps ne suppose que l'attribut de l'étendue, comme l'idée du corps, en tant qu'idée, ne suppose que l'attribut de la Pensée. En outre, comme tout attribut doit être conçu par soi, on ne peut

1. Les textes dans lesquels Spinoza paraît présenter la Pensée comme un entendement (V. en particulier *Eth*, I. Prop. XVII, Sch., t. I, p. 55-56), sont des textes dans lesquels sa doctrine est accommodée au langage commun, au langage même de ses adversaires. Ils ne sauraient prévaloir contre des déclarations aussi nettes que celle-ci : « Puto me satis clare et evidenter demonstrasse intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem pertinere. » Lettre à Simon de Vries, Ep. IV, t. II, p. 34. — V. *Eth.*, I, Prop. XXXI, t. I, p. 63.

2. *Ep.* LXIII, t. II, p. 216; *Ep.* LXV, p. 219-220.

3. *Ep.* LXIV, t. II, p. 217-218.

déduire aucun attribut d'un autre ; il nous est donc impossible de déduire d'autres attributs à partir de ceux que nous connaissons. Mais, objectait-on, puisque les modes correspondants des divers attributs ne sont au fond qu'une même modification exprimée de manières diverses, pourquoi l'âme ne perçoit-elle l'expression de cette modification que dans l'Etendue, et non pas, en outre, dans les autres attributs parallèles de Dieu? A quoi Spinoza répond que si en effet chaque chose est exprimée d'une infinité de manières dans l'infinité des attributs, il y a lieu d'en conclure qu'une infinité de modifications de la Pensée doivent correspondre à cette infinité d'expressions en tout genre, mais non qu'elles doivent se trouver dans les âmes humaines. En d'autres termes, l'infinité des idées, qui correspond à l'infinité des expressions d'une même chose dans les attributs innombrables, constitue une infinité d'âmes de diverses sortes, lesquelles, représentant des modes dont les attributs n'ont aucune connexion entre eux, n'ont de leur côté aucune connexion entre elles[1]. De fait, cette notion d'une infinité d'âmes correspondant aux modifications de tous les attributs possibles n'est pas une notion à laquelle Spinoza aurait eu recours sur le tard pour se tirer rapidement d'embarras ; elle est déjà très nettement exposée dans l'*Appendice* du *Court Traité* : les modifications de tous les attributs infinis ont une âme comme en ont une les modifications de l'Etendue[2].

*
* *

Mais de là résulte un autre problème. Le système spinoziste requiert et affirme l'égalité des attributs : chaque attribut de la substance unique exprime au même titre une essence éternelle et infinie. Or, est-ce que, sans la reconnaître en droit, Spinoza ne consacre pas en fait la prééminence de la Pensée sur tous les autres attributs possibles, et en particulier sur l'Etendue ? Il déclare expressément, nous venons de le voir, que toute modification d'un attribut quel qu'il soit doit être représentée par une modification correspondante de la Pensée. Qu'est-ce à dire, sinon que les modes de la Pensée sont en quelque sorte égaux aux modes de tous les autres attributs

1. *Ep.* LXVI, t. II, p. 220.
2. T. II, p. 368-369, Trad. Appuhn, p. 203-204.

pris ensemble, connus ou inconnus de nous? Et, par conséquent, que la Pensée enveloppe et exprime, dans sa forme à elle, toute la réalité de tous les attributs possibles[2]? C'est de là que l'on est plus d'une fois parti pour soutenir que l'idéalisme est la conclusion logique, quoique non avouée, de la philosophie de Spinoza. Le spinozisme, dit notamment Fr. Pollock, doit arriver à soutenir que rien n'existe, excepté la Pensée et ses modifications ; car si les attributs sont définis par Spinoza comme des mondes objectifs, une telle définition déguise mal ce fait souverainement important, à savoir que le monde de la Pensée, et lui seul, se trouve être à la fois subjectif et objectif. Est-ce que l'intellect qui perçoit un attribut comme constituant l'essence de la substance n'appartient pas d'ailleurs à la Pensée? Il apparaît donc, quand on pousse un peu l'analyse, que la Pensée absorbe tous les autres attributs, ou que tous les attributs concevables reviennent à n'être que des aspects objectifs de la Pensée elle-même[1].

Il se peut, en effet, que la Pensée acquière dans le système spinoziste une prééminence sur les autres attributs ; mais c'est à un tout autre point de vue, et sans autoriser l'interprétation de Pollock. Cette interprétation n'impose l'idéalisme à Spinoza que parce qu'elle commence par s'en inspirer elle-même, en supposant que par sa vertu représentative la Pensée, prise comme entendement, joue le rôle de condition souveraine, de principe, par rapport aux objets qu'elle représente, et même par rapport à l'existence de ces objets. Une telle conception de la Pensée, non seulement n'est pas d'accord avec le spinozisme, mais même y répugne. Le propre de la Pensée, pour Spinoza, c'est de rendre possible, c'est de produire une connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, c'est-à-dire sans que les choses soient enfermées dans cette connaissance ou y soient même à quelque degré relatives. La Pensée, dit Pollock, à la différence des autres attributs qui sont des mondes objectifs, est un monde objectif et subjectif à la fois. Expression ambigue et inexacte. Car qu'entendre par la subjectivité de ce monde? Que la pensée, en même temps qu'elle connaît les attributs, se connaît elle-même comme les connaissant? Mais l'action de se connaître de la sorte est réservée à l'entendement, qui n'est qu'un mode de la Pensée, et qui par suite ne la caractérise pas essentiellement. La représentation des autres attributs comme

1. Frédéric Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, 1880, p. 175-179.

objets ne fait pas non plus de la Pensée une puissance qui s'oppose par là à ces attributs : car elle est comme eux un genre d'être, une « essence de substance ». A coup sûr tout le réel doit s'exprimer dans la Pensée ; mais il s'y exprime sans cesser d'être le réel, sans cesser de se poser en lui-même hors de la Pensée, comme la Pensée se pose hors de tout le réel qui n'est pas elle. Enfin, dire que la Pensée s'égale à tous les autres attributs au lieu de n'être égale qu'à l'un d'eux, parce qu'elle représente toute la réalité qu'ils ont tous avec la diversité irréductible de leurs essences, c'est établir entre les attributs, au profit apparent de l'un d'eux, une commune mesure extérieure et arbitraire, alors que les natures infinies qu'elles sont restent entre elles véritablement incommensurables.

Que la Pensée représente tous les autres attributs, cela signifie dans la philosophie de Spinoza que les attributs, en même temps qu'ils sont des genres d'êtres, sont en eux-mêmes souverainement intelligibles ; mais cela, c'est le rationalisme, et non pas précisément, même en germe, l'idéalisme.

*
* *

La distinction des attributs paraît donc être bien fondée. Si Spinoza la ramène, sans d'ailleurs l'abolir, à l'unité, cette unité n'est point celle de tous les attributs dans l'un d'eux, mais de tous les attributs dans la substance unique qu'ils constituent. « Substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance, comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre[1]. »

Comment cependant les attributs divers peuvent-ils se rapporter à la substance une sans que l'unité de la substance absolument infinie soit dissoute ou sans que la diversité des attributs soit supprimée ? Et même, d'une façon plus générale, les attributs peuvent-ils se rapporter à Dieu sans contredire par leurs caractères d'attributs la nature absolument infinie de Dieu ? Toute détermination, dit Spinoza en maint endroit, est une négation[2] ; et c'est aussi une de ses formules, que Dieu est « ens absolute indeterminatum[3]. » Or, les attributs ne sont-

1. *Eth.*, II, Prop. VII. Schol., t. I, p. 81.
2. *Ep.* L, t. II, p. 185.
3. *Ep.* XXXVI, t. II, p. 141-142.

ils pas des déterminations, qui par là même introduisent des négations au sein de la substance divine?

Pour résoudre ce genre de difficultés on peut être tenté de considérer les attributs, non comme des essences constituant la substance divine en elle-même, mais comme des attributions opérées par l'entendement en rapport avec ses façons de percevoir. C'est l'interprétation qu'a en particulier défendue Eduard Erdmann. Sous l'influence de Hegel qui tenait le système de Spinoza pour un « acosmisme ». Erdmann prétend que la substance divine prise en soi est sans attributs, et que les attributs ne sont que les manières dont elle est représentée par un entendement, infini ou fini. Il invoque au bénéfice de sa thèse, non seulement le passage de la lettre à Simon de Vries où Spinoza déclare « que l'attribut est ainsi appelé par rapport à l'entendement qui attribue à la substance telle nature définie », mais encore tous les textes dans lesquels Spinoza dit que l'attribut *exprime* ou *explique* l'essence de la substance, dans lesquels Spinoza parle de la substance, *en tant* qu'elle est *considérée* sous tel ou tel attribut[2].

Mais il faut d'abord observer que lorsqu'on oppose l'indétermination de la substance et la détermination des attributs, on commet dans l'emploi des mots de graves contre-sens. Il suffit de lire attentivement tout passage où Spinoza parle de l'*ens absolute indeterminatum* pour se convaincre qu'il s'agit là, non pas de l'être absolument indéterminé, dans le sens que nous donnerions plus naturellement aujourd'hui à ce dernier mot, c'est-à-dire de l'être dépourvu d'attributs pleins et positifs, mais de l'Etre absolument infini, dont en conséquence doivent être affirmées absolument toutes les formes positives de l'être[3]. D'autre part, si les attributs donnent lieu à négation, ce n'est point en ce qu'ils nient par eux-mêmes quoi que ce soit de l'Etre

1. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, p. 373 sq.

2. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, I, 2 (1836), p. 60 sq. — *Vermischte Aufsätze* (1846) p. 145-152.. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866). T. II, p. 57-60. — Cependant Erdmann n'admet pas, ou a cessé d'admettre (v. *Grundriss*, p. 58) la traduction qui consiste à faire de *constituens* un nominatif masculin se rapportant à *intellectus* dans la définition IV : « per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens ». Cette traduction est tout à fait inexacte. On lit en effet dans le scholie de la prop. VII de la Partie II : « quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiæ essentiam constituens... » T. I, p. 81.

3. Malebranche dit aussi l'Etre « indéterminé », dans le sens très positif d'Etre infini.

absolument infini, c'est uniquement en ce que chacun d'eux, n'étant infini que dans son genre, n'enferme pas en soi les essences des autres attributs[1]. Voilà pourquoi d'ailleurs Spinoza déclare Dieu constitué par une infinité innombrable d'attributs. Mais tant s'en faut que l'attribut s'oppose à la substance divine comme le déterminé à l'indéterminé, que Spinoza emploie « indeterminatum » pour désigner l'attribut aussi bien que l'Etre absolument infini[2].

La thèse d'Éduard Erdmann ne paraît donc pas juste quand elle fait des attributs de simples façons dont l'entendement se représente la substance divine. Elle est contredite par des textes très nets, comme celui-ci : « Il n'existe rien hors de l'entendement, sinon les substances ou, ce qui revient au même, leurs attributs, et leurs affections[3]. » Elle est contredite par les formules qui, comme nous l'avons vu, identifient les attributs à Dieu, loin d'en faire des manifestations de Dieu, à plus forte raison de simples formes de la connaissance de Dieu. Elle est contredite par le sens même que le *Court Traité* a donné à l'identité primitive de l'attribut et de la substance. Si en effet Spinoza a pu dénommer, ne fût-ce que provisoirement, du nom de substance ce qu'il a ensuite plus constamment, — non pas tout à fait constamment — appelé attribut, c'est qu'il n'a jamais considéré l'attribut comme dépourvu de réalité en soi. Que l'attribut se conçoive par l'entendement, qu'il soit même ainsi nommé par rapport à l'entendement, ainsi qu'Erdmann a eu raison de le rappeler, ce n'est pas une raison pour que l'attribut n'existe que par et dans l'entendement. La thèse d'Erdmann, tout en reconnaissant çà et là que pour Spinoza l'objet de l'idée claire a une réalité en soi, subordonne cependant dans l'intellect, d'une façon quasi kantienne, l'objet conçu à l'acte de concevoir. Or, l'idée que Spinoza se fait de l'intellect, qui, fini ou infini, est toujours un mode de Dieu, est essentiellement contraire à cette interprétation subjectiviste ; car d'une part l'intellect, au sens précis du mot[4], s'il est capable de percevoir la vérité des essences, est tout à fait incapable de la produire et de la tirer de lui-même; d'autre part, ce qu'il conçoit

1. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus ». *Eth.* I, Def. VI, Explicatio, t. I, p. 39.

2. *Ep.* xxxvi, t, II, p. 140. p. 141.

3. *Eth.*, I, prop. IV, t. I, p. 41.

4. C'est-à-dire en tant qu'il ne devient pas, comme cela arrive parfois, un synonyme exotérique de *Pensée*.

clairement et distinctement comme réel existe réellement hors de lui ; la vérité de l'idée, même si elle est telle par des propriétés intrinsèques [1], a cependant pour corrélatif l'être en soi de la chose. Dès lors ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence est réel dans la substance même. La thèse d'Erdmann méconnaît donc à tort le caractère réaliste de la doctrine de Spinoza ; en revanche, elle met très justement en lumière le rapport qu'a la notion d'attribut aux exigences rationnelles de l'entendement : les attributs font que Dieu n'a pas seulement une puissance absolument infinie d'exister et de produire, mais avant tout une intelligibilité absolue, qui est la source même de cette puissance.

*
* *

C'est cette signification essentielle des attributs qu'a négligée Kuno Fischer lorsque, par opposition à la thèse d'Erdmann, il a soutenu que les attributs sont des puissances par lesquelles se manifeste la causalité de la substance divine [2]. Si l'on ne veut pas, dit Kuno Fischer, faire des attributs autant de substances les unes en dehors des autres, ou, d'autre part, de simples expressions pour l'entendement, il ne reste qu'à les tenir pour des forces qui manifestent en tout sens l'infini pouvoir de production qu'à Dieu. De fait, dans le *Premier Dialogue* [3], et même dans d'autres passages du *Court Traité* [4], Spinoza emploie le mot « force » pour désigner l'étendue ou la pensée. Même dans les *Lettres* et dans l'*Ethique*, où la conception de l'attribut est définitivement fixée, ce mot reparaît çà et là, comme pour bien marquer le sens attaché par Spinoza à l'attribut [5].

Tout en prétendant à bon droit que les attributs sont réels, Kuno Fischer n'est pourtant pas fondé à les définir en eux-mêmes comme des forces [6]. Pour Spinoza, dès le début, les

1. *Eth.*, II, Def. IV, p. 77.

2. *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 2, 5e édit., 1909, p. 387-392.

3. T. II, p. 27. ; trad. Appuhn, p. 64.

4. i. II, p. 339-340 ; trad. Appuhn, p. 159-160.

5. « Statuo dari etiam in Natura potentiam infinitam cogitandi » (*Ep.* XXXII, t. II, p. 130) Cf. *Ep.* XL, t. II, p. 152. — « Hinc sequitur quod Dei cogitandi potentia æqualis est ipsius actuali agendi potentiæ » (*Eth.* II, Prop. VII, Cor. t. I, p. 81) Cf. *Eth.*, II, Prop. I, Sch. t. I, p. 78 ; II, prop. XXI, Schol., p. 98.

6. Un autre interprète de Spinoza paraît accepter, en lui faisant seule-

attributs n'ont été des genres d'être que parce qu'ils étaient des objets et comme des genres suprêmes de connaissance[1]. Les textes qu'a d'ailleurs invoqués pour en tirer une conclusion abusive Ed. Erdmann établissent tout au moins que l'attribut répond dans l'être à une perception de l'entendement. Que la substance divine soit cause, et que les attributs qui la constituent soient à ce titre doués de puissance, cela est vrai sans aucun doute. Mais si Spinoza égale ou identifie la puissance et l'essence[2], la question est de savoir si, dans cette égalité ou cette identité, c'est la puissance ou l'essence qui est le caractère constitutif, primordial. Or, la philosophie de Spinoza est dominée par la tendance à concevoir la cause comme raison, la puissance comme essence[3]. C'est par là que le réalisme qu'elle professe s'élève au-dessus du pur naturalisme; il est un réalisme rationaliste. L'attribut fait donc saillir, non pas la puissance de la substance, mais l'intellligibilité de sa nature. Si Dieu est cause, si Dieu agit, c'est par son intelligibilité même, que les attributs constituent, c'est par son immensité d'essence. La causalité est une propriété relative aux attributs de Dieu; elle les manifeste plutôt qu'elle n'est manifestée par eux[4].

*
* *

Les attributs sont donc identiques à Dieu : ils sont Dieu tel qu'il peut et doit être compris par un intellect, tel aussi qu'il est véritablement. Leur irréductible distinction ne les empêche pas, nous dit Spinoza, de constituer la même substance unique, connue tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre[5]. Ainsi dans

ment subir une modification importante, la thèse de Kuno Fischer; d'après Joachim (*A study of the Ethics of Spinoza*, Ch. III, p. 65 sq.) les attributs sont des lignes de force ou les formes sous lesquelles la toute-puissance de Dieu manifeste sa causalité à une intelligence.

1. *Court Traité*. Première partie, ch. VII, t. II, p. 294-295, trad. Appuhn, p. 89-90.

2. « Dei potentia est ipsius essentia » (*Eth.* I, Prop. XXXVI, t. I, p. 68).

3. « Quicquid enim in Dei protestate est, in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea nécessario sequatur » *Eth.* I, Prop. XXXV, Dem, t. I, p. 68.

4. Quand Spinoza, dans le *Court Traité*, a établi la distinction que nous avons signalée plus haut entre les attributs et les propriétés, il a rangé la causalité divine parmi les propriétés qui tiennent leur sens de leur rapport aux attributs. V. Première partie, Ch. II, t. II, p. 275, trad. Appuhn, p. 60; Ch. III, t. II, p. 282, trad. Appuhn, p. 71.

5. *Eth.* II, Prop. VII, schol. t. I, p. 81.

sa doctrine qui transforme radicalement, beaucoup plus qu'elle ne semble d'abord, les conceptions traditionnelles de Dieu et de ses attributs, Spinoza retrouve, sans l'énoncer explicitement, un problème que ces conceptions rencontraient et qu'elles avaient tâché de résoudre. Il est à remarquer que, dans les *Cogitata Metaphysica*[1], Spinoza a insisté sur la simplicité absolue de Dieu en montrant l'absurdité qu'il y aurait à le composer avec des substances nécessairement distinctes, et en déclarant que les attributs de Dieu n'ont entre eux qu'une distinction de raison. En fait, les philosophes théologiens, juifs, arabes ou chrétiens, avaient plus d'une fois insisté sur l'identité de tous les attributs en Dieu, et dit notamment que tous les attributs divins sont compris dans l'essence de chacun d'eux. Ne serait-il pas vrai que, pour Spinoza également, dans chaque attribut infini en son genre nous percevons l'infinité absolue de la substance qui y est sans s'y diviser?

Mais en outre la solution que Spinoza donnait au problème général des attributs de Dieu le faisait aussi se rencontrer et se mesurer avec les solutions théologico-philosophiques antérieures, encore qu'elles prissent le terme d'attribut dans un sens très différent. Sur cette question des attributs divins, philosophes et théologiens étaient restés partagés entre la tendance à déterminer Dieu de façon à rendre explicables ses rapports avec le monde, et la tendance à l'élever au-dessus de toutes les déterminations empruntées à des êtres finis. La crainte de rabaisser ou mieux de fausser la nature de Dieu par des attributions dont la source est inévitablement dans les choses créées et dans la conscience humaine avait poussé à exclure la possibilité de toute affirmation positive sur Dieu. C'est ainsi que la Théologie négative du pseudo-Denys, toute pleine de l'inspiration alexandrine, procédait par voie de négation pour aller de négation en négation jusqu'à l'Infini innommable, jusqu'à l'Infini supérieur à tous les prédicats. Chez un des grands philosophes de sa race, qui lui était familier, chez Maimonide, Spinoza avait pu apprendre le danger des attributs affirmatifs qui aboutissent à faire de Dieu un être de pure imagination. Les attributs négatifs, disait Maimonide, sont les seuls vrais, parce qu'ils ne renferment dans les termes rien que l'on ait besoin de considérer comme une expression impropre ou défectueuse, rien qui rappelle ou

1. Pars II, Chap. V, t. II, p. 486.

implique une imperfection quelconque : dire ce que Dieu n'est pas, c'est réserver sans altération ce qu'il est. Au contraire, les attributs positifs introduisent en Dieu la multiplicité et la division ; en outre, comme ils ne peuvent pas prêter à Dieu des qualités comme les nôtres, ils laissent au fond Dieu en dehors d'eux. Par conséquent, plus on multiplie les négations à l'égard de Dieu, plus l'on s'approche de la connaissance que l'on doit en avoir. Une véritable horreur des déterminations de la divinité, déterminations inévitablement anthropomorphiques et fictives, inspire la pensée de de Maimonide[1]. En revanche, un autre philosophe juif, combattant là-dessus Maimonide, Chasdai Creskas, soutient que des attributs positifs peuvent être assignés à Dieu sans porter atteinte à son unité et à sa perfection infinie. D'abord leur distinction est une distinction pour l'esprit, non une distinction réelle : leur ensemble ne fait pas un être composé. En outre, la supériorité que prête Maimonide aux attributs négatifs est illusoire, car les attributs négatifs enveloppent un contenu positif : dire que Dieu n'est pas ignorant, qu'il n'est pas impuissant, c'est lui reconnaître la science et la puissance. Et en quoi enfin la distinction des attributs négatifs aurait-elle moins de portée que la distinction des attributs affirmatifs ?[2]

Les tendances de ces deux doctrines se retrouvent et se concilient en quelque mesure dans la philosophie de Spinoza. Certes Spinoza partage l'aversion de Maimonide pour les déterminations anthropomorphiques de Dieu : mais ces déterminations sont, pour lui, empruntées à l'ordre des modes, et leur radicale impropriété, quand il s'agit de dire ce que Dieu est, n'est point le fait des attributs pris désormais dans leur vrai sens. Des attributs tels que sont la Pensée et l'Etendue, par leur infinité même, appartiennent de droit à la nature divine, et échappent d'autre part à toute mesure purement humaine. D'autre part, la prétention de Spinoza n'a pas été seulement de poser en théologien l'infinité absolue de Dieu, mais encore de la rendre en philosophe pleinement intelligible, d'exclure tout agnosticisme de principe[3]. On peut sou-

1. Le *Guide des égarés*. Première partie. Ch. L - ch. LX. trad. Munk, 1856, t. I, p. 179-266.

2. Cf. M. Joël, *Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren*, 1866, p. 30-33.

3. Bien que notre connaissance de Dieu ne porte que sur deux de ses attributs, et n'en atteigne même qu'une partie, elle n'en est pas moins une

tenir par conséquent que l'origine des notions par lesquelles il définit Dieu est dans l'intelligence telle que nous la connaissons ; mais il faut reconnaître aussi que toutes ses démarches ont consisté à effacer cette origine, à investir les essences sans lesquelles nous ne pourrions expliquer la Nature, et qui constituent Dieu, d'une réalité en soi et pour soi. Son rationalisme affecte un caractère réaliste qui marque d'un bout à l'autre son système. Les interprétations subjectivistes ou idéalistes, qui prétendent le mieux comprendre, le mieux défendre, ne font que, au reste, déplacer les difficultés qu'il soulève, en introduisant par contre-sens dans sa conception de l'Etre infiniment plein une disproportion inexplicable entre ce qu'est cet Être en lui-même et ce qu'il est pour l'entendement. Ces difficultés tiennent en somme à ce que les attributs, destinés à établir l'intelligibilité de Dieu, n'ont rien qui rende intelligible leur unité, en dehors de l'affirmation sommaire, que Dieu, étant l'Être absolument infini, doit avoir tous les attributs concevables. Les doctrines théologiques, elles, usent d'une ressource dont l'usage ne paraît guère possible ici, quand elles affirment l'identité indivisible de tous les attributs, car les attributs, pour elles, sont des qualités ou des façons d'agir dont l'unité peut à la rigueur s'admettre, même si elle reste mystérieuse. Mais comment peut s'établir l'unité d'attributs hétérogènes, et irréductiblement hétérogènes en raison de leur origine substantielle ? Chaque attribut isolément est l'objet d'une idée claire et distincte. Par quelle idée claire et distincte peut se représenter le lien des attributs-substances ? On touche sans doute ici à la limite de l'effort que Spinoza a fait pour égaler à son affirmation de l'Unité et de l'Infinité absolue de l'Etre le rationalisme dont il avait emprunté les éléments et les maximes à Descartes, en les poussant, pour arriver à ses fins, dans le sens de l'extrême réalisme. Ici donc se trahit la dualité de l'inspiration panthéistique première et de l'idéal de complète et radicale intelligibilité. C'est cependant à la surmonter qu'a tendu jusqu'au bout cette gnose rationnelle de la nature divine qu'est la doctrine spinoziste des attributs.

VICTOR DELBOS.
de l'Institut.

connaissance de Dieu tel qu'il est en soi (Cf. *Ep.* LVI, t. II, p. 203). D'autre part, même si notre connaissance de Dieu est bornée, Dieu est par lui-même absolument connaissable.

LE NOUVEAU TEMPS

Dans la conception ordinaire du temps, on attribue à la simultanéité un sens absolu, on la suppose indépendante du système de référence, et l'intervalle de temps de deux événements se conserve. est mesuré de la même manière par tous les groupes d'observateurs, quels que soient leurs mouvements relatifs.

Il en est autrement pour la distance dans l'espace, où la distance de deux mêmes événements peut être différente pour différents groupes d'observateurs en mouvement les uns par rapport aux autres. Ainsi, imaginons un wagon en mouvement par rapport au sol, et supposons que, par une ouverture dans le plancher du wagon, on laisse tomber successivement deux objets. Ces deux événements ont lieu en un même point, ont une distance nulle dans l'espace, pour des observateurs liés au wagon et adoptant un système de référence qui lui soit lié, et ils se passent au contraire en des points différents pour des observateurs liés au sol. C'est seulement dans le cas où les deux événements sont simultanés que leur distance dans l'espace a un sens absolu, ne varie pas avec le système de référence.

Étant donnés deux événements successifs quelconques, deux événements séparés dans le temps, on pourra toujours trouver un système de référence par rapport auquel ces deux événements coïncident dans l'espace, des observateurs pour lesquels ces deux événements se passent en un même point. Il suffira en effet de donner à ces observateurs, par rapport au système de référence primitif, un mouvement tel qu'ayant assisté au premier événement, ils assistent ensuite au second ; les deux événements se passent ainsi pour eux en un même point voisin d'eux, étant donné d'ailleurs qu'ils se jugent

immobiles ; on n'a qu'à donner à ces observateurs une vitesse égale au quotient de la distance dans l'espace par l'intervalle dans le temps des deux événements rapportés au système de référence primitif, et cela sera toujours possible si l'intervalle dans le temps n'est pas nul, si les deux événements ne sont pas simultanés.

Ce qu'on peut ainsi réaliser pour l'espace, la coïncidence de deux événements dans l'espace par un choix convenable du système de référence, on ne peut pas le réaliser pour le temps, puisque l'intervalle dans le temps de deux événements a un sens absolu, est mesuré de la même manière dans tous les systèmes de référence [1].

Après avoir ainsi résumé les caractères et les conséquences de la conception ordinaire du temps, M. Langevin, dans sa conférence du 10 avril 1911 au Congrès de philosophie de Bologne [2], poursuit ainsi : « Il y a là une dissymétrie entre l'espace et le temps habituellement donnés que les conceptions nouvelles font diparaître : l'intervalle dans le temps, comme la distance dans l'espace, y devient variable avec le système de référence, avec le mouvement des observateurs.

« Dans les conceptions nouvelles, un seul cas subsiste et doit subsister où le changement du système de référence est sans effet : c'est celui où les deux événements coïncident à la fois dans l'espace et dans le temps : cette double coïncidence doit avoir en effet un sens absolu puisqu'elle correspond à la rencontre des deux événements et que de cette rencontre peut jaillir un phénomène, un événement nouveau, ce qui a nécessairement un sens absolu ». Poursuivant notre collecte des affirmations de M. Langevin relatives aux conséquences de la nouvelle conception du temps, nous trouvons ceci : « La distance dans l'espace de deux événements qui sont simultanés pour un certain groupe d'observateurs est plus courte pour ceux-ci que pour tous autres observateurs en mouvement quel-

1. Nous aurions à faire des réserves formelles au sujet de cette uniformité de mesure des intervalles dans le temps, mais il reste vrai que, dans les conceptions ordinaires du temps, les rapports d'antériorité, de simultanéité et de postériorité ont un caractère absolu.

2. Cette conférence est reproduite *in extenso* dans le n° 7 de *Scientia*, année 1911. On en trouve un résumé très complet, rédigé par M. Langevin lui-même, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* de juillet 1911. Nous aurons recours aussi à la discussion, d'un caractère plus technique, qui a eu lieu à la Société française de Philosophie (*Bulletin* de janvier 1912).

conque par rapport à eux ». De même : « l'intervalle de temps entre deux événements qui coïncident dans l'espace, qui se succèdent en un même point pour un certain système de référence, est moindre pour celui-ci que pour tout autre en translation uniforme quelconque par rapport au premier ».

Envisageons maintenant des mouvements non uniformes, et soit une portion de matière ayant parcouru un cycle fermé par rapport à un système de référence en mouvement uniforme ; alors l'intervalle de temps séparant deux événements de cette portion de matière est plus court pour des observateurs liés à la dite portion de matière que pour des observateurs liés au système de référence. Autrement dit, la portion de matière aura moins vieilli entre son départ et son retour que si elle n'avait pas subi d'accélération, que si elle était restée immobile par rapport à un système de référence en translation uniforme.

Comme exemple concret, M. Langevin prend deux échantillons de radium, dont l'un est placé dans un laboratoire lié à la Terre, qu'il considère comme en translation uniforme, et dont l'autre va se promener avec une vitesse suffisamment grande et revient au laboratoire. Les deux échantillons étant supposés identiques au départ, M. Langevin affirme que l'échantillon voyageur aura moins évolué que l'autre, qu'au retour il aura moins vieilli et sera par suite plus actif.

Autre exemple : un voyageur s'enferme dans un projectile lancé avec une vitesse suffisamment voisine de celle de la lumière ; puis, au bout d'un an de la vie de ce voyageur, le projectile est renvoyé avec la même vitesse vers la Terre, à laquelle il fera retour alors que le voyageur aura vieilli de deux ans ; mais la Terre, si la vitesse du projectile a été assez grande, aura vieilli de deux siècles. En d'autres termes, non employés par M. Langevin, mais inclus implicitement dans ses paroles, si, de deux chronomètres parfaitement réglés sur la Terre, l'un y est laissé, tandis que l'autre est placé dans le projectile, les aiguilles de ce dernier chronomètre auront fait, pendant le voyage, cent fois moins de révolutions que celles du premier.

Avant d'examiner sur quelles bases reposent ces assertions de M. Langevin, il nous paraît intéressant de fixer quelques notions relatives à la mécanique et à la physique vulgaires. D'abord il convient de remarquer que, lorsqu'il s'agit d'établir une correspondance entre les temps en deux points différents,

on se heurte à une difficulté insoluble, tenant d'abord à l'imperfection effective des chronomètres : de là vient l'emploi des signaux par la télégraphie sans fil, qui se propagent avec la vitesse de la lumière. Mais cette méthode, meilleure que celle des chronomètres, présente cependant un vice fondamental :

« Supposons, dit Poincaré, deux observateurs placés l'un en A, l'autre en B et voulant régler leurs montres par le moyen de signaux optiques. Ils conviennent que B enverra un signal à A quand sa montre marquera une heure déterminée, et A remet sa montre à l'heure au moment où il aperçoit le signal. Si l'on opérait seulement de la sorte, il y aurait une erreur systématique, car, comme la lumière met un certain temps *t* pour aller de B en A, la montre de A va retarder d'un temps *t* sur celle de B. Cette erreur est aisée à corriger. Il suffit de croiser les signaux. Il faut que A envoie à son tour des signaux à B, et, après ce nouveau réglage, ce sera la montre de B qui retardera d'un temps *t* sur celle de A. Il suffira alors de prendre la moyenne arithmétique entre les deux réglages.

« Mais cette façon d'opérer suppose que la lumière met le même temps pour aller de A en B et pour aller de B en A. Cela est vrai si les observateurs sont immobiles ; cela n'est plus, s'ils sont entraînés dans une translation commune, parce qu'alors A, par exemple, ira au-devant de la lumière qui vient de B, tandis que B fuira devant la lumière qui vient de A. Si donc les observateurs sont entraînés dans une translation commune et s'ils ne s'en doutent pas, leur réglage sera défectueux ; leurs montres n'indiqueront pas le même temps ; chacune d'elles indiquera le *temps local* convenant au point où elle se trouve »[1].

Sans doute, les anciens physiciens admettaient, en principe, la possibilité théorique de déterminer la vitesse de translation dans l'éther ; mais, étant en fait impuissants à la déterminer, ils ne pouvaient qu'admettre l'irrémédiable écart entre les heures locales ; en d'autres termes, ils étaient impuissants, en fait, à établir l'accord de deux montres au point de vue du temps absolu qu'ils supposaient.

D'autre part, la mécanique classique fait en quelque sorte abstraction de l'éther, dont elle n'avait pu mettre en évidence aucune action, et elle formule un principe de relativité,

1. *Science et Méthode*, pp. 236 et 237.

d'après lequel les lois du mouvement ne changent pas quand on passe d'un système de référence à un autre animé, par rapport au premier, d'un mouvement de translation rectiligne et uniforme, tandis que deux systèmes d'axes animés, l'un par rapport à l'autre, d'un mouvement différent d'une telle translation font apparaître, dans la nature, des lois du mouvement totalement différentes. C'est ce qui fait que les lois classiques du mouvement, telles que celle de l'égalité de l'action et de la réaction, établies en prenant des repères liés invariablement au système des étoiles fixes, demeurent vraies avec tout autre système de repères en mouvement rectiligne et uniforme par rapport aux étoiles fixes, tandis que tous autres repères entraînent le renversement de ces lois.

Rappelons d'ailleurs que celles-ci supposent non seulement un tel choix de repères, mais aussi un choix convenable de ce qu'on peut appeler le mouvement-unité destiné à définir des temps égaux. On sait en effet que l'on convient de considérer comme égaux les temps correspondant à des déplacements égaux dans un certain mouvement, et les lois de la mécanique sont établies dans l'hypothèse où ce mouvement est celui de rotation des étoiles fixes, ou, bien entendu, tout autre mouvement dans lequel des déplacements égaux correspondent toujours à des déplacements égaux des étoiles [1]. C'est donc avec raison que M. Langevin, quand il parle du système de référence, y comprend le mouvement-unité en même temps que les repères ou axes.

On remarquera seulement qu'il fait cela implicitement et sans aucun détail. Il en a le droit, quand il parle de la mécanique classique, parce que, du moment où il suppose les lois classiques, il suppose par là-même les choix auxquels elles répondent. Mais nous verrons qu'il a le tort d'être aussi laconique quand il parle de la mécanique dont il est un des principaux révélateurs et qu'il laisse ainsi en suspens des notions

1. Quand nous parlons du système des étoiles fixes, nous savons bien que ce système n'est pas réellement indéformable et subit de petites altérations avec le temps et que l'on formule, contrairement à la définition des temps égaux, l'hypothèse d'un ralentissement de la rotation apparente de la sphère céleste. Il ne s'agit en effet que d'une désignation approximative, et en réalité le système de référence est un système purement idéal, défini précisément par la condition de vérifier les lois de la mécanique. On peut se reporter à ce sujet à notre *Etude sur l'espace et le temps* (2e édition) ou à la 2e édition de la *Mécanique générale* de M. Flamant (voir notamment p. 598).

essentielles, faute desquelles on est parfois embarrassé pour attacher un sens à ses affirmations les plus catégoriques.

Pour en revenir à la mécanique classique, elle est impuissante à révéler tout mouvement de translation rectiligne et uniforme par rapport à ce que certains appelleraient l'espace absolu, et c'est là un principe de relativité ; si l'éther existe, elle l'ignore, car elle n'a pas constaté son influence sur les mouvements des corps et par suite elle ne saurait résoudre le problème du mouvement des corps par rapport à lui.

Cependant la question a pu se poser avec celle du temps local, et les constatations singulières que l'on a faites servent précisément de bases aux propositions assez déconcertantes de M. Langevin. Nous allons rapporter, d'après celui-ci, l'expérience fondamentale de Michelson.

« Etant donnée, dit-il, l'imperfection de nos moyens directs de mesure du temps, on ne peut songer à comparer entre eux les temps mis par la lumière pour parcourir un même chemin dans deux directions opposées AB et BA. Les mesures de vitesse de la lumière se font toujours en ramenant, par une réflexion, la perturbation lumineuse à son point de départ et en mesurant le temps qui sépare l'émission du retour ; avec une précision plus grande encore, grâce à l'emploi des interférences, il est possible de comparer les durées d'aller et retour dans deux directions perpendiculaires.

« Supposons d'abord l'expérience faite par des observateurs qui admettent que la lumière se propage avec la même vitesse dans toutes les directions, et raisonnons dans le système de référence lié à ces observateurs et à leurs appareils. Sur une plateforme horizontale se trouve une source de lumière S dont la radiation tombe sur une lame de verre O, inclinée à 45° : une partie de la lumière incidente se réfléchit vers le miroir M, revient en O et traverse la lame pour tomber dans la lunette L ; l'autre partie de la radiation a traversé la lame O, s'est réfléchie sur le miroir N et, revenue en O, s'y réfléchit pour se superposer dans la lunette L au premier rayon et interférer avec lui.

« L'aspect des interférences ainsi produites, et visibles dans le champ de la lunette L, permet de savoir si les temps nécessaires à l'aller et retour de OM et de ON sont égaux ou non. Si ces temps sont égaux, les perturbations lumineuses apportées au foyer de la lunette par les deux rayons concordent et on a un maximum d'intensité lumineuse en ce point.

« Si la lumière se propage avec la même vitesse V dans les quatre directions OM, MO, ON, NO, les deux temps d'aller et retour sont $\frac{2ON}{V}$ et $\frac{2OM}{V}$. Si l'appareil est réglé de manière à donner l'aspect d'interférence qui correspond à l'égalité des temps, on en conclut OM = ON, et l'aspect des franges devra rester le même pour une rotation quelconque de la plate-forme, en particulier lorsqu'une rotation de 90° aura permuté les directions OM et ON. Inversement la permanence d'aspect du phénomène optique, pendant la rotation, montre l'équivalence des diverses directions au point de vue de la propagation[1]. Un fait remarquable est que cette expérience, réalisée par Michelson et Morley dans des conditions de précision telles qu'on aurait pu déceler une différence de l'ordre du milliardième entre les deux durées de propagation, a toujours donné, en toute saison, un résultat complètement négatif au point de vue d'une influence de l'orientation de la plateforme sur l'aspect des franges d'interférence dans le champ de la lunette.

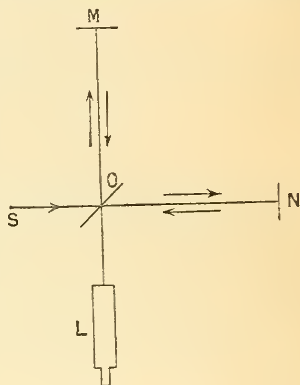


Fig. 1.

« Montrons, poursuit M. Langevin, que ce résultat est en contradiction avec les conceptions habituelles de l'espace et du temps si l'on conserve la théorie des ondulations en optique.

« Prenons une première position de la Terre pour laquelle l'expérience a montré que la lumière se propage de la même manière dans toutes les directions et examinons, au point de vue du système de référence lié à la Terre à ce moment de sa course, l'expérience faite six mois plus tard par des observateurs O′ qui se meuvent par rapport aux premiers O, avec une vitesse v égale à 60 kilomètres par seconde. Supposons d'abord l'appareil orienté de manière que la direction ON soit parallèle à cette vitesse v. La source S se meut, à présent, par rapport

1. Remarquons qu'en toute rigueur l'expérience décrite ne montre que l'équivalence de deux directions rectangulaires quelconques, mais non l'équivalence de ces couples entre eux; mais, comme il semble qu'on peut faire l'expérience avec un angle quelconque, au lieu de l'angle droit, nous n'insisterons pas sur cette observation.

aux observateurs O ; mais, dans la théorie des ondulations, la lumière qu'elle émet doit se propager de manière indépendante du mouvement de la source, c'est-à-dire, toujours pour les observateurs O, avec une même vitesse V dans toutes les directions. Quand la lumière, transmise à travers la lame O, se propage vers le miroir N, celui-ci, pour les observateurs O, fuit devant la lumière avec la vitesse v ; cette lumière qui se propage avec la vitesse V, mettra, par suite, pour atteindre le miroir, un temps : $\frac{ON}{V - v}$. Au retour la lame O vient au-devant de la lumière avec la vitesse v. La durée de retour sera par conséquent $\frac{ON}{V + v}$ et le temps total pour l'aller et retour sera

$$t_1 = \frac{ON}{V - v} + \frac{ON}{V + v} = ON \frac{2V}{V^2 - v^2}.$$

« La lumière réfléchie sur la lame O vers le miroir M trouvera, à son retour, la lame O déplacée et devra parcourir les deux côtés du triangle isocèle OM_1O_1 dont la hauteur est égale à OM et tel que les chemins OM_1O_1 et OO_1 sont parcourus pendant le même temps, le premier par la lumière avec la vitesse V, le second par la lame O avec la vitesse v. Ce temps a pour valeur

$$t_2 = \frac{OO_1}{v} = \frac{2\,OM_1}{V} = \frac{2\,OM}{\sqrt{V^2 - v^2}}.$$

« Si l'appareil est réglé pour donner l'aspect de franges qui correspond à l'égalité des temps, on doit avoir $t_1 = t_2$, d'où

$$\frac{ON}{OM} = \sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}.$$

« Supposons maintenant qu'on fasse tourner la plateforme de 90°. Les distances ON et OM permutent leurs directions. La durée d'aller et retour dans la direction de la vitesse v devient

$$t'_1 = OM \times \frac{2V}{V^2 - v^2}$$

et dans la direction perpendiculaire

$$t'_2 = \frac{2\,ON}{\sqrt{V^2 - v^2}}.$$

« Le rapport de ces temps est

$$\frac{t'_2}{t'_1} = \sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}} \times \frac{ON}{OM} = 1 - \frac{v^2}{V^2}.$$

« Les durées de propagation doivent donc être inégales, l'écart relatif étant égal au carré du rapport de la vitesse v à la vitesse de la lumière. Pour $v = 60$ kilomètres à la seconde et $V = 300.000$ kilomètres, cet écart est de $\frac{1}{25.000.000}$ ou 40 milliardièmes, c'est-à-dire tel que la précision des mesures est largement suffisante pour le mettre en évidence s'il existe. On devrait s'attendre à ce que l'égalité des durées de parcours, réalisée pour une première position de la plateforme, cesse d'exister quand on fait tourner celle-ci, que l'aspect des interférences vues dans la lunette change à mesure que la plateforme tourne.

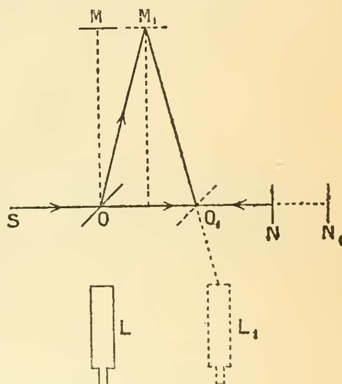


Fig. 2.

« Contrairement à cette prévision, l'expérience donne toujours un résultat complètement négatif. On peut donc affirmer que l'association de la théorie des ondulations en optique et d'un univers régi par le groupe de Galilée[1] est en contradiction avec l'expérience. D'autres phénomènes que la propagation de la lumière ont été utilisés pour essayer de mettre en évidence le mouvement d'ensemble d'un système par des expériences intérieures au système. Les phénomènes électromagnétiques autres que ceux de l'optique, qui en constituent une branche particulière, conduisent à des résultats analogues qu'on discuterait comme nous l'avons fait pour l'expérience de Michelson et Morley.

« Pour expliquer le résultat négatif de celle-ci, Lorentz et Fitz-Gérald ont proposé d'admettre que la plate forme en mouvement paraît, aux observateurs qui la voient passer avec une

1. Ce groupe, qui est celui de la mécanique classique, est défini par les relations suivantes permettant de passer d'un système de référence à un autre :

$$\begin{cases} x = x' - vt \\ y = y' \\ z = z' \\ t = t'. \end{cases}$$

Il va de soi que ces relations sont écrites sous leur forme la plus simple. Il en résulte que la forme d'un corps est indépendante du système de référence.

vitesse v, se contracter suivant la direction du mouvement dans le rapport $\sqrt{1-\frac{v^2}{V^2}}$, de sorte qu'elle leur semble changer de forme lorsqu'on la fait tourner de 90° pour passer de la première position à la seconde. Dans le raisonnement qui nous a conduits à prévoir un changement d'aspect des franges par suite de cette rotation, nous avons désigné par ON et OM les distances de la lame aux deux miroirs et ces distances ont été supposées invariables pendant la rotation. Si on suppose qu'elles puissent changer et devenir respectivement ON′ et OM′, on a, pour la seconde position,

$$\frac{t'_2}{t'_1} = \sqrt{1-\frac{v^2}{V^2}} \times \frac{ON'}{OM'}$$

et l'hypothèse de Lorentz conduit aux relations suivantes : la distance OM, primitivement perpendiculaire à la direction du mouvement, doit se contracter pendant la rotation et devenir

$$OM' = OM\sqrt{1-\frac{v^2}{V^2}}\,.$$

« Inversement la distance ON, primitivement parallèle à la direction du mouvement, doit, pendant la rotation, se dilater dans le même rapport et devenir

$$ON' = \frac{ON}{\sqrt{1-\frac{v^2}{V^2}}}$$

d'où par division

$$\frac{ON'}{OM'} = \frac{1}{1-\frac{v^2}{V^2}} \times \frac{ON}{OM}$$

et

$$\frac{t'_2}{t'_1} = \frac{ON}{OM} \times \frac{1}{\sqrt{1-\frac{v^2}{V^2}}} = \frac{t_1}{t_2},$$

de sorte que l'égalité de t_1 et t_2 entraîne l'égalité de t'_1 et t'_2. L'aspect des franges, conformément à l'expérience, ne doit pas changer pendant la rotation. On peut montrer que cette même hypothèse de la contraction suffit à expliquer le résultat des autres expériences électro-magnétiques[1] ».

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1912, pp. 11 à 15.

Nous avons tenu à donner intégralement cet excellent exposé de M. Langevin, parce que là est la base de toutes ses conclusions. On a pu remarquer l'énoncé fondamental de l'hypothèse de la contraction de Lorentz. Ce n'est pas, d'après cet énoncé et contrairement à la pensée de Lorentz, une véritable contraction, mais une contraction seulement apparente, puisqu'elle apparaît réciproquement à deux groupes d'observateurs en mouvement relatif l'un par rapport à l'autre. C'est qu'en effet M. Langevin refuse d'envisager l'hypothèse d'un mouvement relatif des corps par rapport à l'éther. « L'hypothèse de la contraction, dit-il, fut faite d'abord sous cette forme qu'un corps en mouvement par rapport à l'éther se contracte, dans la direction de sa vitesse, dans le rapport $\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}$. Cet énoncé a, selon M. Einstein, l'inconvénient de faire intervenir, avec l'idée d'éther, celle d'un système de référence particulier qui serait immobile par rapport à lui, alors que l'expérience, au contraire, nous montre simplement que rien ne différencie les divers systèmes de référence, en mouvement les uns par rapport aux autres, qui sont liés à la terre dans ses positions successives sur l'orbite. M. Einstein, poursuit M. Langevin, a traduit de façon immédiate et simple les faits expérimentaux en énonçant, sous sa forme générale, le principe de relativité que j'ai donné au début. En se plaçant au point de vue particulier des phénomènes optiques, on peut dire : *si divers groupes d'observateurs sont en mouvement les uns par rapport aux autres, les choses se passent de la même façon pour tous ; chacun d'eux peut se considérer comme immobile par rapport au milieu qui transmet la lumière et tout se passe pour lui comme si la lumière se propageait avec la même vitesse dans toutes les directions*[1]. »

Admettons qu'il en soit ainsi : cela ne nous empêche pas d'étudier théoriq[illegible]ment les phénomènes en partant d'un système de réfé[illegible]n repos par rapport à ce milieu qui transmet la l[illegible]r rapport à l'éther pour employer le mot consac[illegible]llons voir si ce choix spécial présente quelque i[illegible]n que n'ayant qu'un caractère purement théori[illegible]on n'a pas jusqu'ici découvert un moyen de disti[illegible]ystème de tout autre animé par rapport à lui d'[illegible]ent de translation rectiligne et uniforme.

[1] [illegible]*in*, p. 16.

Nous voudrions voir si, de cette façon, on ne peut pas retrouver tous les énoncés positifs de M. Langevin, mais en en donnant une interprétation compatible avec les principes fondamentaux de la mécanique classique.

Soit donc O un observateur en repos au sein de l'éther et mesurant le temps au moyen d'un mouvement-unité quelconque. Il peut communiquer avec tous les points de l'espace au moyen de signaux optiques, par exemple, ou de tout autre signal électro-magnétique. Or, nous avons vu que, pour tous les observateurs O_1, O_2, ... en repos par rapport à O et, par suite, par rapport à l'éther, le croisement de signaux avec O permettra d'avoir exactement la même heure que O. On pourra alors supposer que, en tout point de l'espace, peut se trouver une horloge en concordance absolue avec celle de O. Toutes ces horloges donneront ce qu'on peut appeler le *temps vrai*, opposé au temps local que nous avons vu défini par Poincaré. Il est bien entendu que ce terme « horloge » a un caractère symbolique puisque nous savons que toutes les horloges sont défectueuses, mais, comme on peut toutes les régler à volonté sur l'heure de O, le mot est d'un emploi commode et ne prête pas à confusion.

Soit maintenant un observateur O', en mouvement uniforme par rapport à O et par suite à l'éther, et soit v sa vitesse mesurée au moyen des règles dont disposent les observateurs du groupe O, donnant en tout cas la vraie valeur des distances, et au moyen des horloges de ces mêmes observateurs. Comme tout à l'heure nous avions en tout lieu un observateur O, nous aurons à chaque instant, en tout lieu, un observateur O' animé de la dite vitesse v et dont l'horloge est réglée, par échange de signaux, ainsi qu'il sera dit ci-dessous, sur celle du groupe qui a même heure zéro que les horloges O : la seule différence est que les observateurs O' se succèdent en un même point. Cela posé, considérons deux observateurs du groupe O', O' et O'_1, ayant même trajectoire rectiligne et distants de l, l étant leur distance vraie, mesurée avec les règles des observateurs O.

Cherchons maintenant en quoi les mesures des observateurs O' et O'_1 doivent différer de celles des observateurs O pour satisfaire à l'expérience de Michelson. Pour cela, reportons-nous à la figure 2, en ayant soin d'accentuer les lettres pour marquer que les points appartiennent au système O'. Nous pouvons prendre pour moment initial celui où O' coïncide avec O, puisque, en ce moment, les horloges de O et O' peuvent

être réglées l'une sur l'autre sans aucun écart. Nous allons chercher d'abord comment devra marcher l'horloge de O' pour satisfaire à une condition qui n'est pas imposée par l'expérience de Michelson, que M. Langevin n'a pas incluse dans l'énoncé que nous venons de reproduire du principe de relativité appliqué au cas de la lumière, mais qu'il suppose invariablement dans tous ses calculs. Comme il l'a très bien dit, l'expérience de Michelson établit que, pour l'observateur O', la lumière se propage avec la même vitesse dans toutes les directions, mais il n'a pas établi que cette vitesse est la même que pour l'observateur O ou tout autre observateur en mouvement relatif par rapport à O'. C'est là ce qu'ajoute M. Langevin et ce qui nous permet de nous demander : comment l'horloge de O', mise d'abord d'accord avec celle de O, devra-t-elle ensuite se comporter pour attribuer la même vitesse V à la lumière?

Revenant à la figure 2, nous désignerons O'M' par h et nous remarquerons que cette longueur h, étant perpendiculaire à la direction du mouvement, est admise être identiquement la même que la longueur OM du système O. La lumière met d'ailleurs, dans ce dernier système, un temps $\frac{2h}{V}$ à parcourir la double distance OM, MO ; d'après le principe admis par M. Langevin, ce sera également le temps θ' mis par la lumière à parcourir le chemin $O'M_1O'_1$; mais, au moment où la lumière arrive ainsi en O'_1, l'heure vraie, accusée par l'horloge O_1, est :

$$\theta = \frac{OM_1 + M_1O_1}{V} = \frac{2\sqrt{h^2 + v^2\left(\frac{\theta'}{2}\right)^2}}{V}.$$

D'où, éliminant h :

$$\theta' = \theta\,\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V}. \qquad (1)$$

Cherchons maintenant l'heure de O'_1 en fonction de l'heure de O'. Ces deux observateurs, étant en repos relatif l'un par rapport à l'autre peuvent se croire en repos absolu et prétendre régler leurs horloges l'une sur l'autre au moyen de signaux optiques croisés Nous supposons le signal émis à l'origine des temps, c'est-à-dire au moment de la coïncidence de O et de O'.

l étant la distance vraie de ces deux points, le point O' reçoit le signal qu'il a émis et qui s'est réfléchi en O'_1 au bout

du temps vrai $\theta = \theta_1 + \theta_2$, θ_1 et θ_2 étant les temps vrais mis par la lumière à faire les deux trajets.

Or, on a :

$$\begin{cases} l + v\theta_1 = V\theta_1 \\ l - v\theta_2 = V\theta_2. \end{cases}$$

D'où

$$\theta = l\left(\frac{1}{V-v} + \frac{1}{V+v}\right) = \frac{2\,Vl}{V^2 - v^2}\,.$$

A ce moment, l'heure marquée par O′ est :

$$\theta' = \theta\,\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V} = \frac{2\,l}{\sqrt{V^2 - v^2}}\,.$$

On réglera l'horloge de O'_1 de façon qu'elle marque $\theta'_1 = \frac{\theta'}{2} = \frac{l}{\sqrt{V^2 - v^2}}$ au moment où le signal lui arrive, c'est-à-dire au moment vrai θ_1, alors que l'horloge de O′ marquait

$$\theta' = \theta_1\,\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V}\,.$$

On a pour différence :

$$\theta' - \theta_1 = \theta_1\,\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V} - \frac{l}{\sqrt{V^2 - v^2}} = \frac{l}{V - v}\cdot\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V} - \frac{l}{\sqrt{V^2 - v^2}} = \frac{lv}{V\sqrt{V^2 - v^2}}\,. \qquad (2)$$

Tel est le retard constant de l'horloge qui marche en avant à une distance vraie l de l'horloge régulatrice O′.

Quant à la distance $O'O'_1$, égale en réalité à l, elle apparaîtra aux observateurs O′ comme ayant une longueur L donnée par la relation : $L = V\theta_1 = \frac{Vl}{\sqrt{V^2 - v^2}}$; elle leur paraîtra donc avoir une longueur supérieure à sa longueur réelle, ce qui signifie que l'unité de mesure du système O′ a subi une contraction dans le sens de son mouvement dans l'éther : c'est la contraction de Lorentz.

Les valeurs de θ' et de $\theta' - \theta'_1$ auxquelles nous sommes arrivé et qui ont été calculées en fonction du mouvement-unité et de l'unité de temps adoptés pour le système O donnent lieu à une remarque intéressante : entre deux horloges O′ il y a un simple décalage constant, tandis que la valeur de θ' en fonction de θ montre que les deux heures sont proportionnelles : cette

proportionnalité montre d'ailleurs que les mouvements, ou changements, servant à la mesure du temps dans le système O′ ne diffèrent de ceux du système O que par une réduction de rapidité dans un rapport constant. Si d'ailleurs, on suppose un observateur animé d'un mouvement varié, son horloge devra marcher constamment en concordance avec les horloges du système en mouvement uniforme ayant même vitesse que lui à l'instant considéré : sa marche sera donc essentiellement variable.

M. Langevin ne fait pas la comparaison entre les différences de marche des horloges des divers systèmes en mouvement uniforme, par la raison qu'il ne peut établir la correspondance des heures qu'aux moments de rencontre et que deux horloges en mouvement uniforme ne peuvent avoir plus d'une rencontre. Il en résulte que, dans son exposé, les changements de vitesse, c'est-à-dire les accélérations, semblent seules influer sur la marche du temps, tandis que, d'après le nôtre, c'est la vitesse par rapport à l'éther qui produit cet effet. En présence d'ailleurs de l'imperfection essentielle des chronomètres, il prend pour mesurer le temps un changement qu'il considère comme uniforme dans les circontances normales, le vieillissement du radium ou du corps humain. On voit que c'est une conséquence nécessaire de son système de méconnaître la cause réelle de la différence des temps, à supposer d'ailleurs que celle-ci ne soit pas une simple illusion causée par une déduction partant de fausses prémisses. Lui-même, du reste, ne méconnaît pas cette dernière réserve, car il répète que toutes ses conclusions ne sont vraies qu'autant que peut être vrai le principe de relativité.

Montrons maintenant que notre conception conduit aux énoncés de M. Langevin, toujours dans l'hypothèse de la vérité de ce principe.

La formule (1) : $\theta' = \theta \frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V}$ montre que θ' est plus petit que θ. Dès lors O′, après avoir réglé son horloge sur celle de O, la trouvera en retard sur toutes celles du groupe O qu'il croisera ensuite. Réciproquement, l'observateur O aura son horloge en retard sur toutes celles du groupe O′ qui le croiseront après le réglage de O′ sur O. Soit, en effet, O'_2 l'observateur du groupe O′ situé à une distance vraie l de celui-ci, mais en arrière, de sorte que sa distance doit être écrite l. La formule (2) devient, si l'on remarque que $\theta = \frac{l}{v}$:

$$\theta'_2 = \theta' + \frac{lv}{V\sqrt{V^2 - v^2}} = \theta' + \frac{v^2\theta}{V\sqrt{V^2 - v^2}}$$
$$= \theta\left[\frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V} + \frac{v^2}{V\sqrt{V^2 - v^2}}\right].$$

On voit que θ'_2 est plus grand que θ.

On verrait facilement que les mêmes conclusions sont applicables au cas général de deux systèmes en mouvement tous deux dans l'éther, suivant des translations rectilignes, uniformes et de même direction.

Nous arrivons maintenant à l'un des paradoxes les plus étonnants des nouvelles théories : nous avons vu que, pour des observateurs en repos dans l'éther, les corps en mouvement paraissent se contracter dans le sens de leur mouvement, et nous avons admis qu'ils subissent réellement cette contraction. Mais nous allons voir que, réciproquement, pour des observateurs en mouvement, *mais se croyant immobiles*, les corps en repos paraissent contractés dans le sens du mouvement réel des observateurs et, par suite, de leur mouvement apparent pour ceux-ci.

Soient une longueur OO_1 fixe et égale à l et une longueur $O'O'_1$ qui, si elle était en repos, serait égale à la première, mais qui, étant animée d'une translation de vitesse v, n'a plus qu'une longueur $\lambda = l\sqrt{1 - \frac{v^2}{V^2}}$. Nous savons d'ailleurs que cette contraction n'apparaît pas aux observateurs O', puisque leur règle de mesure l'éprouve également : ils lui attribuent donc la valeur l.

Soit O'_2 le point du système O' dont l'horloge marquait zéro au moment où il coïncidait avec O_1. La longueur x que les observateurs O' attribueront à $O'O'_2$ sera précisément celle qu'ils attribueront à OO_1, puisque, pour eux, c'est la distance des points OO_1 en un même instant, ou du moins ce qu'ils croient tel.

Soient θ l'heure vraie et θ' l'heure de l'horloge O' au moment où O'_2 passe en O_1, et soit l la longueur vraie $O'O'_2$. A u moment en question, on a :

$$\theta'_2 = 0 = \theta' - \frac{vl'}{V\sqrt{V^2 - v^2}}.$$

Au même moment la vraie longueur de OO' $= v\theta$, et par suite

$$v\theta + l' = l.$$

On a d'ailleurs $\theta' = \theta \frac{\sqrt{V^2-v^2}}{V}$, et il suffit d'éliminer θ et θ' entre ces trois équations pour obtenir l'. On trouve :

$$l' = l \frac{V^2 - v^2}{V^2}.$$

Les observateurs O′ attribueront d'ailleurs à cette longueur vraie l' une valeur plus grande $v = \frac{Vl'}{\sqrt{V^2 - v^2}}$, due à la contraction de leur unité de mesure, et, comme nous l'avons dit, telle est la longueur qu'ils attribueront à OO_1. Substituant à l' sa valeur, on obtient :

$$x = l \frac{\sqrt{V^2 - v^2}}{V}.$$

Donc OO_1 semble subir la contraction de Lorentz.

Remarquons d'ailleurs que, si les observateurs O′ se savaient en mouvement et considéraient O comme fixe, leur illusion s'évanouirait. Ils sauraient en effet que toutes les horloges du système O marquent réellement la même heure au même instant. Donc ils sauraient que l'observateur qui, au temps zéro, coïncide avec O′ est entre O et O_1 et par suite que $O'O'_1$ est plus court que OO_1.

Il va de soi que, au cas de deux systèmes en mouvement dans l'éther, chacun d'eux éprouverait la contraction de Lorentz en fonction de sa vitesse propre.

Notons, comme un fait intéressant, que M. Langevin a parfaitement vu l'explication du paradoxe de la contraction réciproque, explication fondée sur ce que deux événements simultanés pour l'un des groupes d'observateurs ne le sont pas en général pour l'autre. « Nous comprenons, dit M. Langevin, que, pour les observateurs O′, la longueur de la règle que portent les observateurs O est la distance entre deux positions simultanées au sens de O′ des extrémités de cette règle ; tandis que la longueur de la règle O′ mesurée par les observateurs O est la distance entre deux positions des extrémités de cette règle simultanées au sens de O. Les deux définitions de la simultanéité ne coïncidant pas, nous comprenons que la règle tenue par les observateurs O puisse être, pour eux, plus longue que celle des autres et plus courte au contraire pour ceux-ci [1] ».

1. *Bulletin*, p. 22.

Est-ce à dire que nos conceptions soient équivalentes ? En aucune façon, car, pour nous, on l'a vu, il y a une simultanéité véritable qui, si l'on pouvait la mettre en évidence, ferait évanouir la réciprocité de la contraction, qui n'aurait plus que le caractère d'une illusion, résultant d'erreurs commises par les observateurs dans la détermination de la simultanéité. Pour nous, ces erreurs existent, bien que ne pouvant, jusqu'à ce jour, être corrigées, tandis que M. Langevin prétend bouleverser la notion même du temps.

On a vu comment, pour lui, le simple changement du système de référence a pour résultat de changer la distance de deux points, ce qui est le renversement d'un principe fondamental de la mécanique classique, pour laquelle cette distance est un invariant [1]. Pour nous, au contraire, tout se réduit à une contraction des corps en mouvement dans l'éther, contraction qui pouvait être inconnue jusqu'au jour où fut faite l'expérience de Michelson, mais qui n'est pas plus contraire aux principes de la mécanique que la contraction qu'éprouve un corps en mouvement au sein d'un fluide.

Le renversement du caractère absolu de la simultanéité est une conséquence du principe de relativité, en tant que celui-ci affirme que la lumière se propage dans toutes les directions avec la même vitesse pour tout observateur en mouvement uniforme de translation, et cette conséquence a été développée avec un soin particulier par M. Langevin.

« Imaginons, dit-il, qu'une étincelle éclate dans un appareil immobile par rapport aux observateurs O′ et prenons cet événement pour origine dans les deux systèmes O et O′. Pour les observateurs O, l'onde lumineuse émise par l'étincelle se trouvera, au bout d'une seconde, sur une sphère de rayon V et centrée sur le point où se trouvait l'appareil pour ces observateurs, au moment de l'émission. Par suite de son mouvement, cet appareil est venu à l'instant 1[s], pour les observateurs O, en un point O′ situé à une distance OO′ du centre de l'onde égale à v. Si des appareils de réception sont situés en M et en N, les arrivées de l'onde à ces deux appareils seront pour les observateurs O des événements simultanés.

1. A l'invariant classique :

$$d^2 = (x - x_0)^2 + (y - y_0)^2 + (z - z_0)^2$$

Minkowski substitue l'invariant :

$$R = d^2 - V^2 (t - t_0)^2.$$

Pour les observateurs O′ par rapport à qui l'appareil d'émission est fixe et pour qui la lumière se propage aussi avec la même vitesse dans toutes les directions, la lumière aura dû mettre moins de temps pour arriver au récepteur N qu'au récepteur M, c'est-à-dire que ces deux arrivées, simultanées pour les observateurs O, ne le seront pas pour les observateurs O′.

« L'ordre de succession peut être renversé pour deux événements donnés par un changement convenable du mouvement des gens qui les observent. Par exemple, dans le cas précédent, considérons un troisième groupe d'observateurs O″ en mouvement par rapport aux observateurs O, en sens opposé du mouvement de O′. Pour eux, l'onde lumineuse émise est centrée sur un point fixe par rapport à eux, puisque pour eux aussi la lumière se propage avec la même vitesse dans toutes les directions, et ce point se déplace à partir de l'instant d'émission, vers la gauche du point O; de sorte que pour les observateurs O″ l'arrivée de la lumière au récepteur M est *antérieure* à l'arrivée au récepteur N, tandis qu'elle est *postérieure* pour les observateurs O′ et simultanée pour les observateurs O »[1].

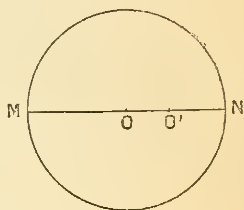


Fig. 3.

Il nous semble qu'après les développements dans lesquels nous sommes entré, ces conclusions n'ont rien de bien troublant, car nous savons qu'il est un temps vrai qui rétablit dans sa plénitude le caractère absolu de la simultanéité. Chaque groupe d'observateurs a des horloges marchant toutes avec la même vitesse, mais présentant entre elles un décalage qui introduit une remarquable confusion dans leur estimation de la simultanéité.

Ce réglage des horloges dans chaque groupe a eu lieu au moyen d'échanges de signaux lumineux. C'est donc sur ces échanges que repose l'estimation des simultanéités. « On peut se demander, dit M. Langevin, s'il n'y aurait pas un autre moyen de définir la simultanéité, un moyen, par exemple, donnant des indications conformes à l'hypothèse du temps absolu, tel que le fourniraient des signaux échangés par

1. *Bulletin*, p. 22.

l'intermédiaire du solide parfait que conçoit la mécanique rationnelle, d'un corps qui pourrait être mis en mouvement *simultanément* en tous ses points. On pourrait par là échapper aux conclusions paradoxales qui précèdent, mais cette échappatoire serait en contradiction avec le principe de relativité, puisque, comme il est facile de s'en convaincre, la comparaison des mesures de temps fournies par les signaux optiques et par les signaux instantanés permettrait de mettre en évidence expérimentalement le mouvement d'un système par des expériences intérieures au système »[1].

Il est incontestable que l'existence de solides parfaits serait incompatible avec le principe de relativité ; nous ne verrions du reste nul inconvénient à ce que ce principe fût renversé par l'expérience ; mais il y a longtemps que les mécaniciens ne considèrent plus les solides parfaits que comme des schémas inconnus dans la nature ; aussi ne fondons-nous nul espoir sur eux et ne comprenons-nous pas que M. Langevin puisse se figurer avoir porté un coup terrible à la mécanique classique en renversant la conception de solides parfaits en tant que considérée comme répondant à une réalité.

Mais revenons à la question du renversement de l'ordre de succession de deux événements dans le système de M. Langevin. Celui-ci montre fort bien que ce renversement ne peut se produire que pour les couples d'événements caractérisées par la condition que la distance dans l'espace des deux événements est supérieure au chemin parcouru par la lumière pendant leur intervalle dans le temps. A première vue, cet énoncé surprend, car il ne semble avoir de sens que si l'on en attribue un bien déterminé à l'expression « intervalle dans le temps ». Mais d'une part, il a un sens très précis à l'égard d'un groupe d'observateurs en repos relatif les uns par rapport aux autres. En effet, si d est la distance de deux événements et $t-t_0$ leur intervalle dans le temps, pour ce groupe d'observateurs. la condition énoncée peut s'écrire : $d^2 > V^2(t-t_0)^2$: cela signifie que l'invariant R de Minkowski (note de la page 36) est positif ; en sa qualité même d'invariant, il le sera pour tous les groupes d'observateurs, et par suite la condition énoncée a un sens général.

Lorsque cette condition est vérifiée, l'ordre de succession peut être renversé quand on passe d'un groupe d'observateurs

1. *Bulletin*, p. 23.

à un autre se mouvant par rapport au premier avec une vitesse inférieure à celle de la lumière.

« Il est évidemment impossible, disait M. Langevin à Bologne, que deux événements dont l'ordre de succession peut être ainsi renversé soient unis par une relation de cause à effet, puisque, si une telle relation existait entre nos deux événements, certains observateurs verraient la cause postérieure à l'effet, ce qui est absurde.

« Or, étant donné que la distance dans l'espace de nos deux événements est supérieure au chemin parcouru par la lumière pendant leur intervalle dans le temps, le premier ne pourrait intervenir comme cause dans la production de l'autre, le second ne pourrait être informé du premier, que si le lien causal pouvait se propager avec une vitesse supérieure à celle de la lumière. Nous devons donc, d'après ce qui précède, éliminer une telle possibilité : la causalité, quelle que soit sa nature, ne doit pas pouvoir se propager avec une vitesse supérieure à celle de la lumière ; il ne doit exister ni messager, ni signal pouvant parcourir plus de trois cent mille kilomètres par seconde[1]. »

N'admirez-vous pas cette vigueur de conviction métaphysique, qui permet à M. Langevin d'affirmer l'impossibilité d'un phénomène par respect pour les conséquences du principe de causalité, envisagé dans ses rapports avec le temps ? Mais, après ce juste hommage à de si fortes convictions, ne peut-on se demander, avec quelque surprise, si cette foi dans le principe métaphysique de causalité trouve une application bien naturelle dans cette négation de toute transmission plus rapide que celle de la lumière et si elle ne justifierait pas plutôt des doutes sérieux sur la valeur absolue du principe de relativité ? Sans doute, la théorie électro magnétique de la masse conduit à nier tout *transport* à une vitesse supérieure, puisque la masse tend vers l'infini quand la vitesse tend vers celle de la lumière, mais il ne s'ensuit aucunement que le même principe soit applicable aux transmissions sans transport[2]. Il convient de remarquer d'ailleurs que l'interversion

1. *Scientia*, pp. 42 et 43.

2. Contre un préjugé trop favorable à l'admission de vitesses supérieures, nous reproduirons un passage emprunté à Poincaré :

« La gravitation se propage, dit-il, d'après les calculs de Laplace, au moins dix millions de fois plus vite que la lumière, et, par conséquent, elle ne peut être électro-dynamique. Le résultat de Laplace est bien

du rapport de succession n'est qu'apparente pour qui admet la réalité du temps vrai, conséquence de la conception théorique de corps immobiles dans l'éther, et que la simultanéité conserve alors son caractère absolu, après comme avant l'expérience de Michelson.

Une conséquence remarquable de la variabilité de la marche du temps pour les divers groupes d'observateurs est le renversement de la cinématique classique, grand succès pour M. Langevin, vu le caractère apodictique qu'on attribue généralement à cette science Le fait n'a en réalité rien de surprenant. Une hypothèse fondamentale de la cinématique ordinaire est que le mouvement-unité et l'unité de mesure elle-même sont conservés invariablement. Ce mouvement-unité peut être quelconque, et la description cinématique de l'univers variera du tout au tout, selon le choix du mouvement servant à définir des temps égaux, mais les théorèmes de la science pure restent les mêmes. Il est clair que, si, au cours de la composition des mouvements, on change le mouvement-unité ou l'unité des temps, les résultats de cette composition seront forcément modifiés. Or, nous avons vu que le principe de relativité entraîne comme conséquence que, plus les observateurs se déplacent rapidement, plus le mouvement-unité ou le changement-unité, se ralentit pour eux, d'où il résulte forcément que la composition de deux mouvements de mêmes direction et sens donnera une vitesse résultante inférieure à la somme des vitesses composantes, si du moins on suppose les observateurs liés au corps animé du mouvement résultant. Pour des observateurs en repos dans l'éther, la cinématique classique resterait inaltérée. Pour d'autres observateurs qui seraient en mouvement de translation uniforme, le mouvement-unité et l'unité de temps resteraient inaltérés, mais le décalage des horloges du même groupe allant en croissant avec l'écart entre deux observateurs du même groupe, le résultat serait de même nature que

connu, mais on en ignore généralement la signification. Laplace supposait que, si la propagation de la gravitation n'est pas instantanée, sa vitesse de propagation se combine avec celle du corps attiré, comme cela se passe pour la lumière dans le phénomène de l'aberration astronomique, de telle façon que la force effective n'est pas dirigée suivant la droite qui joint les deux corps, mais fait, avec cette droite, un petit angle. C'est là une hypothèse toute particulière, assez mal justifiée » (*Science et Méthode*, p. 259).

celui que nous avons d'abord constaté, dans le cas où l'on composerait deux vitesses de même sens.

A voir la répugnance invincible de M. Langevin à considérer le mouvement par rapport à l'éther, même à un point de vue purement théorique, on pourrait croire qu'il rejette le concept d'éther, ou milieu dans lequel se transmet la lumière ; mais il n'en est rien, ainsi que le montre le passage suivant de sa conférence de Bologne : « Il ne faut pas conclure, dit-il, comme on l'a fait prématurément, que la notion d'éther doit être abandonnée, que l'éther est inexistant, inaccessible à l'expérience. Seule une vitesse uniforme par rapport à lui ne peut être décelée, mais tout changement de vitesse, toute accélération a un sens absolu. En particulier, c'est un point fondamental dans la théorie électro-magnétique que tout changement de vitesse, toute accélération d'un centre électrisé s'accompagne de l'émission d'une onde qui se propage dans le milieu avec la vitesse de la lumière, et l'existence de cette onde a un sens absolu ; inversement toute onde électro-magnétique, lumineuse par exemple, a son origine dans le changement de vitesse d'un centre électrisé. Nous avons donc prise sur l'éther par l'intermédiaire des accélérations, l'accélération a un sens absolu comme déterminant la production d'ondes partant de la matière qui a subi le changement de vitesse, et l'éther manifeste sa réalité comme véhicule, comme support de l'énergie transportée par ces ondes »[1].

Lorsqu'on croit avec cette forte conviction à la réalité d'un milieu et à l'efficace des changements de vitesse dans ce milieu, il semble qu'on doit être logiquement poussé à admettre, non seulement la réalité de la vitesse d'une translation dans ce milieu, réalité qui paraît bien s'imposer, mais encore à considérer comme une sorte de scandale que la nature prenne, en quelque sorte, soin de nous refuser tout moyen de discerner ce mouvement : en tout cas, il semble que cette foi devra faire accepter comme légitime une référence purement théorique à un système en repos par rapport à ce milieu, telle que celle que nous nous sommes permise.

Pour en revenir à la recherche d'un phénomène qui mettrait en évidence la vitesse même par rapport à l'éther et non pas seulement ses variations, il faudrait bénir le principe de

1. *Scientia*, p. 47.

relativité, s'il suggérait des expériences capables de l'infirmer. Malheureusement celles que signale M. Langevin sont parfaitement irréalisables. Que dire, par exemple de la mesure réciproque des règles par des observateurs passant les uns auprès des autres avec une vitesse relative de 60 kilomètres à la seconde et ayant à constater une différence d'environ deux millimètres sur des longueurs de 50 kilomètres? Quant à l'expérience sur le vieillissement du radium, elle comporte des conditions auprès desquelles celles que réalise Jules Verne dans son *Voyage de la Terre à la Lune* ne sont qu'imaginations enfantines.

Notre conclusion est donc que, fort intéressants et mettant bien en lumière ce que l'expérience de Michelson a d'imprévu, les développements de M. Langevin sont absolument contestables : il suffit d'envisager, à un point de vue théorique très légitime, des mouvements de translation uniforme dans l'éther et de les introduire dans les formules pour dissiper toute conséquence paradoxale [1]. Nous ne savons pas comment M. Mansion traite ces questions, mais il parait bien arriver à une conclusion voisine de la nôtre quand, parlant dans *Mathesis* des notions nouvelles que les découvertes de Lorentz ont fait introduire en cinématique ou en dynamique, il déclare ne pas croire que « ces notions nouvelles, qui sont des définitions formelles comme les principes de la mécanique classique, soient incompatibles avec ceux-ci ».

Nous avons dit que, à la *Société française de philosophie*, une séance a été consacrée à la discussion des idées de M. Langevin, et ce qui nous inquiète, c'est que personne n'y a soutenu la thèse que nous venons de développer. Il est vrai que chaque interlocuteur n'a disposé que de bien peu de temps, car, alors que l'exposé de M. Langevin occupe 27 pages, la discussion proprement dite en occupe à peine 19, en y comprenant les répliques de M. Langevin. Si l'on ajoute que sept interlocu-

1. Etant donnée la facilité avec laquelle M. Langevin suppose des expériences parfaitement irréalisables, pourvu qu'elles soient compatibles avec le principe de relativité, il n'est pas sans intérêt de noter que les divers observateurs pourraient convenir de considérer tous comme en repos un système O′ quelconque en repos relatif avec lui-même. Dès lors chacun d'eux adopterait l'heure de l'horloge O′ auprès de laquelle il se trouverait, et alors les conclusions seraient exactement les mêmes que celles que nous avons déduites de la considération du groupe O, pourvu, bien entendu, que le principe de relativité fût vérifié. On voit par là à quel point les conclusions de M. Langevin ont un caractère systématique et volontaire.

teurs sont descendus dans la lice avec celui-ci, on jugera combien chacun a dû être sommaire dans ses observations. M. Milhaud s'est montré assez sceptique à l'égard des nouvelles conceptions. Il a fait ressortir que tout repose sur quelques expériences, toutes analogues d'ailleurs, au moyen desquelles on n'a pu réussir à mettre en évidence le mouvement de la terre par rapport à l'éther et que l'hypothèse de l'invariabilité de la vitesse de la lumière dans toutes les directions et pour tous les observateurs, ne constitue qu'une tentative d'interprétation parmi d'autres possibles, puis il s'étonne du transfert au rapport de cause à effet du caractère absolu qu'on attribue généralement à celui de simultanéité, d'antériorité ou de postériorité; le cas de la finalité l'induirait à admettre que la cause peut suivre l'effet.

M. Le Roy a relevé le fait que M. Langevin parle presque toujours un langage de temps et d'espace absolus. Cette critique peut se justifier non seulement par certaines défectuosités verbales peu graves en soi, mais aussi par le fait de la considération des accélérations dans l'éther, qui implique logiquement celle des vitesses.

M. Brunschvicg a amené celui-ci à déclarer, très logiquement à son point de vue, qu'il n'y a pas lieu de chercher à refaire l'unité des temps, ce que nous avons précisément cherché à faire par la considération de la vitesse de translation dans l'éther, et ce qui peut se faire simplement en adoptant un système unique comme immobile, ainsi que nous l'avons vu à la note de la page précédente. Nous serions heureux si cette tentative permettait aux conceptions sur le sujet traité par M. Langevin de gagner quelque chose en netteté.

G. Lechalas.

RELIGION ET LAÏCITÉ[1]

Un jour Proudhon se présentait à la *Revue des deux Mondes*, un manuscrit en main. Buloz en regarda le titre et refusa d'imprimer le manuscrit. « Apportez-moi autre chose, et sur un sujet plus actuel », dit-il à Proudhon. Le sujet qui, au regard de Buloz, manquait d'actualité était « Dieu ». L'éternité de Dieu ne l'empêche point, paraît-il, d'être sujet aux fluctuations de la mode. — Aujourd'hui ce n'est point comme au temps de Proudhon. Il est permis de penser à Dieu sans rester en tête à tête avec soi et de dire ce que l'on en pense, tout haut et sans respect humain. Émile Faguet vient de nous en donner l'exemple et son trop petit livre sur *Dieu* se lit avec intérêt. J'ai dit : « Trop petit livre ». M. Faguet en sait plus long sur Dieu qu'il ne lui a consacré de pages. « Il en sait plus long » ; j'entends que si le bref traité avait eu la permission de croître, personne ne s'en serait plaint. Décidément il y a quelque chose de changé dans nos esprits en France. On me réplique que le nombre des dévots n'est pas encore inquiétant pour ceux qu'effraieraient les progrès de la dévotion publique. A peine va-t-on plus à la messe aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Et plus d'un y va, j'en suis sûr, « pour faire enrager le voisin » qui, chaque fois, qu'il le voit mettre le pied à l'Église, l'honore d'un haussement d'épaule. Nous vivons en un temps où dans l'impossibilité de professer une opinion précisément définie, à défaut du courage de sa propre opinion, on se donne le courage de l'opinion des autres.....

Profitons dès lors du temps où nous sommes pour nous interroger sur Dieu et nous persuader chemin faisant, que le problème n'a rien perdu de son intérêt ni de ses droits au pre-

1. Leçon faite à l'École rabbinique (novembre 1912).

mier rang parmi les problèmes philosophiques. Aussi bien la manière dont le problème va se poser devant nous, portera-t-elle la marque de notre temps. Nous venons près d'un demi siècle après Auguste Comte et nous lui accordons sans hésiter que la science positive peut et doit se passer de Dieu. Nous plairait-il d'ajouter que sur ce point, Auguste Comte s'est rencontré avec Kant ? L'opinion a été soutenue. L'opinion est plausible. La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu nous oblige à contester la valeur des arguments de l'école, et nous défend d'affirmer dogmatiquement, apodictiquement que Dieu existe. Or, aux yeux de Kant, il n'est d'affirmation permise au métaphysicien, comme au savant, que celle dont le contraire implique contradiction. S'il n'est pas nécessaire que Dieu existe, nul ne peut affirmer que Dieu est, autrement qu'à ses risques et périls. Tel est le résultat de la critique kantienne. Nul ne le conteste parmi les philosophes du temps présent dont le nom et les œuvres font autorité, le théïsme dogmatique ne se relèvera plus de ses ruines à moins d'une révolution dans l'esprit humain. Et cette révolution — à l'extrême rigueur toujours possible — rien ne la fait prévoir.

Il est plus facile d'avoir raison d'un problème que d'en éliminer les données. Autrement dit, l'existence de Dieu peut nous être indifférente sans que l'idée de Dieu ait disparu. Si rien ne s'efface de ce qui fut jadis dans l'esprit, comment cette idée s'effacerait-elle ? Comment de temps à autre ne surgirait-elle point des bas-fonds de notre mémoire, de là ou tout ce qui, à un moment, traversa la conscience, dort dans l'oubli attendant une occasion de réveil ? Les idées ne périssent point. Elles s'endorment et c'est parce que leur mort n'est au fond qu'un sommeil, que le terme d'idées mortes est décidément un terme mal choisi. Vous imaginez-vous que l'idée de Dieu est morte ? Vous en avez le droit pourvu que vous ayez égard aux distinctions nécessaires. Ce qui est mort, c'est le Dieu du théisme dogmatique, mortellement atteint par la critique de Kant et l'arrêt de proscription d'Auguste Comte. Mais si la notion de Dieu ne saurait plus déterminer en nous les réactions par lesquelles jadis on répondait à son appel, il serait prématuré de soutenir que le mot Dieu garde sa place dans notre vocabulaire sans que désormais, derrière ce mot, aucune pensée ne s'abrite.

Et non seulement l'affirmation serait prématurée, mais elle serait aisément taxée d'erreur. Car si la foi en Dieu a perdu de

sa chaleur et de sa lumière, si ceux qui la professent[1] sont et se font plus rares qu'il y a cent ans, ceux qui s'y intéressent voient d'année en année grossir leur nombre. Après tout, la question de savoir si Dieu est, par laquelle on commençait naguère, est, peut-être, celle qu'il ne faudrait poser qu'à la suite des autres. Et puis, quand son existence devrait rester « problématique », serait-il, par cela seul, défendu d'élaborer son idée, et d'examiner à loisir : 1° ce que cette idée ajoute à notre capital intellectuel : songeons qu'une idée pour demeurer dans notre esprit n'exige pas nécessairement, qu'au dehors, une réalité lui corresponde ; 2° ce que cette idée ajoute à notre capital moral, comment elle agit sur notre conscience et quelles énergies elle suscite ou développe ? Quand Sénèque affirmait qu'au fond de toute conscience droite un Dieu réside il ne faisait pas une simple métaphore sans doute : mais il reconnaissait implicitement que le sentiment d'une présence divine dans notre for intérieur est le gage d'une vie consacrée à la justice et à la pratique du bien.

Ne vous occupez point dès lors de savoir s'il y a un Dieu hors de nous : vous ne le pouvez savoir par nul raisonnement. On assure avec W. James que quelques-uns le savent par expérience : une expérience dont la valeur ne dépasse point les limites de leur personne. Cette valeur pour me servir d'un terme emprunté à la langue des financiers, est toute fiduciaire. Elle peut être grande pour le voisin, médiocre à mon avis, nulle dans l'opinion d'un troisième. Ne nous y trompons point : l'expérience religieuse de W. James est un nom applicable à un groupe de faits d'une certitude presque aussi fragile que celle d'un miracle de Lourdes. Les conversions attribuées à l'objet d'une expérience de ce genre prennent donc leur source dans l'énergie de l'assentiment et c'est cette énergie qui constitue, sans nul doute, l'essentiel de l'expérience. Étonnons-nous, après cela, qu'au temps où nous sommes on reste aussi indifférent qu'hier à la validité objective de l'idée de Dieu, mais que la question de savoir comment agit l'idée de Dieu sur certains d'entre nous excite un intérêt dont les progrès sans cesse croissants, paraissent bien être, aujourd'hui, assez loin de leur terme !

1. Je m'exprimais ainsi en 1911. Après avoir lu le livre d'Agathon sur la jeunesse contemporaine, je serais moins affirmatif. L'enquête est curieuse et mérite qu'on y soit attentif. Que prouve-t-elle au juste et que permet-elle d'augurer ? Il faut attendre pour le savoir.

Inutile de parler à ce propos, du mouvement pragmatiste, auquel je ne me suis point caché de faire allusion depuis que j'ai commencé de vous entretenir. J'ai pu juger sévèrement, implacablement même le pragmatisme. Je l'ai fait en me plaçant à un point de vue que je ne suis certes pas près d'abandonner, mais duquel il faut savoir s'écarter à l'occasion. Si le pragmatisme n'est pas encore au bout de ses erreurs, il n'est pas davantage au bout de ses services. Et nous en attendons beaucoup de lui.

Et nous devons compter au nombre de ses premiers et de ses plus grands services l'invitation par lui adressée à tout homme qui pense, de regarder ses idées en lui et non hors de lui, de négliger ce à quoi une idée correspond dans l'ordre des choses inertes et stables, mais de rechercher à quoi elle correspond dans l'ordre de ces réalités mouvantes et changeantes qui sont nos actes, réalités dont est faite la trame de notre vie. Il est tout aussi intéressant de savoir comment l'idée de Dieu agit sur un esprit habité par la croyance en Dieu, que de savoir comment on réussit ou l'on ne réussit point à prouver qu'il existe. On est d'ailleurs à peu près fixé là-dessus et nous sommes, à peu près tous, sur la valeur des preuves de Dieu métaphysiques, à peu près aussi sceptiques que Pascal. Quant à la façon dont cette idée se comporte là où sa présence s'accompagne d'une adhésion ferme — appuyée ou non sur un sophisme, peu nous importe ici — comment elle transforme l'idée que le croyant se fait de la vie, comment elle change ses idées sur la manière et dont on doit et dont on peut la vivre, cela nous le pouvons savoir. Il nous suffit de regarder autour de nous.

On n'a donc pas tout dit quand on a dit : « Dieu ne se prouve point » ; ou encore : « Ce n'est ni une vérité, ni un fait que Dieu existe ». Car c'est une vérité et un fait que nombre de gens, parmi lesquels de très grands esprits, croient que Dieu existe. Et s'il est téméraire d'affirmer qu'ils sont ce qu'ils sont en vertu de cette même croyance, il y a lieu de se questionner sur ce point. Tarde disait volontiers que pour se bien conduire s'il n'est pas nécessaire d'être croyant, il est à peu près nécessaire *d'avoir été* religieux. Ainsi nos idées agissent, et pour nous servir du vocabulaire de Descartes, elles agissent en raison de leur réalité objective, non de leur réalité formelle. On peut douter de Jésus, de sa résurrection, de sa mort, de son existence même. C'est pourtant Jésus qui a produit saint François

d'Assise et c'est à « Jésus crucifié » qu'après avoir attribué, comme à sa cause, le grand mouvement paulinien, il faut attribuer le grand mouvement franciscain.

Nul n'a pu oublier, s'il a lu l'admirable livre des *Apôtres*, la page où Renan nous montre Marie de Magdala se trouvant en face de Jésus. Jésus est mort depuis deux jours. Il a dit qu'il ressusciterait et Madeleine le voit ressuscité. Elle entend Jésus lui dire « Ne me touche pas ! ». Parole superflue. Comme si Madeleine avait besoin de toucher le corps de Jésus pour être sûre que Jésus est là bien vivant ! On sait le commentaire enthousiaste mais critique de Renan et comment il célèbre dans la Magdaléenne l'une des fondatrices — oh ! très inconsciente assurément — du dogme de la divinité de Jésus-Christ. Hé bien ! ne sentez-vous pas ici qu'au point de vue du retentissement historique, l'essentiel de l'événement n'est pas dans sa valeur objective, mais dans l'énergie de la foi d'une femme en cette valeur ? Pour chercher un exemple moins éloigné de nous, souvenons-nous de la dépêche d'Ems et du « faux patriotique » du prince de Bismarck. Ce n'est pas ce « faux » qui a déchaîné la guerre. C'est moins encore l'événement auquel fait allusion ce faux puisque cet événement n'a pas eu lieu : c'est l'accueil fait à la dépêche par nous autres Français, la promptitude avec laquelle nous avons réagi sans prendre le temps de contrôler l'exactitude du fait allégué, promptitude escomptée par le falsificateur. L'action d'un événement est médiocre si l'on s'en tient à sa seule matière : on peut même ajouter qu'elle est nulle si l'événement se passe sans témoins et si la chaîne de ses conditions est courte. Les faits que personne ne sait, entendons personne au sens rigoureux de l'expression, ont eu beau avoir lieu, leur ignorance à le bien prendre n'est pas une lacune dans le savoir de l'historien. Un fait sans action appréciable est un fait avorté, donc un fait qui, tout en se produisant s'est presque aussitôt éliminé de l'histoire, devançant le geste de l'historien qui n'eût pas manqué de le supprimer en ne le mentionnant pas. Aussi Carlyle a-t-il beau insister dans l'un de ses essais les plus célèbres, dans l'essai : *Biographie*, sur le respect dû au fait par cette simple raison qu'il s'est donné la peine d'avoir lieu, c'est là, selon nous, une peine inutile. « C'est un fait, insiste Carlyle, que tel jour, à telle heure Jean sans Terre a passé par tel endroit. » Il est possible, mais j'ai le droit de n'en rien savoir et surtout de n'en rien retenir, si je ne sais pas pourquoi il a passé en cet

endroit plutôt qu'en un autre, et ce qu'il y venait faire d'important. Autrement je répliquerais que j'ai pris l'autobus du Jardin des Plantes pour venir à l'école rabbinique, que je l'ai pris jusqu'au Châtelet, que j'en suis descendu pour monter dans le tramway des Halles-Ivry..., etc. C'est là, ce sont là des faits. Mais ne confondons pas les déchets de l'histoire avec sa matière proprement dite.

Ici je me substitue à un défenseur du pragmatisme puisqu'en ce moment, je fais mienne une des opinions qui lui sont chères. Il me semble toutefois qu'il est des points sur lesquels l'accord est possible entre les pragmatistes et leurs adversaires. Je ne pense point qu'il faille négliger de savoir ce que valent les preuves de l'existence de Dieu. Je ne pense point davantage que toute vérité où l'on n'apercevrait pas une valeur négociable ait droit à notre indifférence, et, par là-même à notre oubli. Mais pour qu'un mouvement s'accomplisse dans l'ordre des idées et que ce mouvement porte des fruits, un changement est nécessaire dans les conditions d'équilibre de l'attention. L'attention ne peut se porter sur tous les points à la fois. Sa nature est de se ramasser et par là-même de s'écarter de tout ce qui est étranger ou antérieur à ce sur quoi elle se ramasse. Quand elle s'attache aux conséquences pratiques d'une foi, elle se détourne de son objet et se désintéresse de la conformité plus ou moins grande de ce que l'on croit avec ce qui est. Il n'est pas probable que l'on se désintéresse de l'existence de Dieu. Le contraire plutôt est probable. Le fait est qu'aujourd'hui l'attention s'applique aux conséquences de la foi en Dieu, quelles que soient d'ailleurs les raisons qui la motivent.

Ai-je tort de prétendre qu'il y a là un nouvel état d'esprit? Ai-je tort de penser que cet état d'esprit est profitable à certaines recherches et qu'il peut en résulter un enrichissement de l'intelligence et de l'âme humaine tout ensemble? Ai-je tort enfin de supposer, — puisqu'aussi bien nous sommes en France dans un pays où il n'y a point de religion d'état, mais où certains de nos hommes politiques aimeraient voir s'établir une sorte « d'irréligion d'état » — que le point de vue pragmatiste dans l'examen du présent problème inclinerait nos gouvernants à étudier de plus près les effets moraux de la foi religieuse. Ce qui détourne de ce genre de préoccupation, c'est l'assurance où l'on croit être qu'une

erreur ne saurait avoir d'efficace. S'il ne faut pas, si l'on ne peut impunément ruiner la foi dans une conscience chrétienne, cela ne prouve rien, ni pour ni contre la vérité du christianisme. Les faits de l'histoire chrétienne se sont-ils passés oui ou non? Voilà ce que l'on me demande et je réplique que pour le moment nous n'avons pas à nous le demander. Ces faits, à les supposer vrais, entraîneraient la fausseté du judaïsme, du mahométisme, du bouddhisme. Or, si l'on combattait la foi judaïque, la foi mahométane, la foi bouddhique on s'exposerait à de pareils dangers sociaux. Et donc ce n'est point parce qu'elle est bouddhique ou mahométane ou judaïque que cette foi est considérée comme instrument d'ordre ou de progrès social. C'est parce qu'elle est religieuse. Ici les vertus du « genre » absorbent les vertus de l'espèce. Le malheur veut que le péril de la seconde s'étend à la première. Vous croyez ne vous attaquer qu'à « une » religion? Erreur. C'est contre « la » religion que bon gré mal gré vous dirigez vos coups.

*
* *

Je voudrais insister sur cette distinction à laquelle l'histoire littéraire du XIXe siècle doit un poème : *Religions et Religion*. Le poème étant de Victor Hugo, nul ne saurait douter de l'antithèse célébrée par le poète. L'antithèse est connue : on peut n'être ni chrétien, ni mahométan, ni israëlite et cependant être religieux. La plupart des catholiques pratiquants d'aujourd'hui, même s'ils ont l'esprit clérical, hésitent à se le reconnaître. Ils s'apparaissent à eux-mêmes comme des gens religieux, nullement cléricaux. En quoi, s'ils n'aperçoivent point tout ce qu'ils sont, ils ne se trompent guère. Ils sont religieux en effet. Ils ont la foi et ils pratiquent

D'où vient alors qu'ils se plaignent chaque fois qu'on s'en prend à *leur* religion, des attaques dont *la* religion est l'objet? Renouvier leur reprochait jadis ce qu'on pourrait appeler selon un mot de Ferdinand Brunetière « une fâcheuse équivoque ». Fâcheuse en effet. Inévitable quand même. J'en appelle à Rousseau. J'en appelle à Kant.

J'en appelle surtout à Rousseau. Qu'est-ce en effet que son *Vicaire savoyard ?* Je voudrais éviter l'exagération. Je pense n'en point encourir le reproche si je constate la grande, la très grande « originalité religieuse » du Vicaire savoyard et, par là même, de son créateur. Plus profondément qu'un demi-siècle

plus tard, Jules Simon, cet auteur un peu trop vite oublié de la *Religion naturelle*, le vicaire catholique de l'*Émile* qui a, ni plus ni moins, démêlé dans sa conscience et dégagé de cette conscience les éléments de la religion naturelle, autrement dit de la religion universelle, a compris que la pratique de cette religion n'était liée à aucune abjuration préalable. Cela, je ne l'irai point dire à Rome, car je sais ce qu'à Rome on en pense. Je sais aussi ce qu'on en pense ailleurs qu'à Rome et ce qu'en pensent un assez grand nombre de pratiquants catholiques. Me tromperai-je en disant que si on les exilait de l'Église on leur ôterait l'essentiel de leur vie religieuse, d'une vie intérieure dont l'essence est de s'élever vers Dieu bien plutôt que de méditer (?) sur les vertus de je ne sais quel saint d'obscure naissance dont le nom et l'histoire se trouvent dans les hagiographies? Chassés de l'église, ce n'est donc point *une* religion qui leur serait enlevée, c'est l'accès à *la* religion qui leur serait interdit. La distinction entre le genre et l'espèce est logiquement indiscutable. Elle demeure abstraite dans l'état actuel des esprits et des consciences. Et c'est ce que Rousseau avait bien compris. C'est ce qu'avant Rousseau avait compris le plus grand représentant de la critique religieuse au XVIIe siècle, l'immortel auteur du *Tractatus Theologico Politicus*, Benoist Spinoza, lequel n'écrivit que deux œuvres véritables, mais qui ont leur place à l'avant-garde des chefs-d'œuvre de l'esprit humain.

Quant Spinoza invitait ses hôtes à fréquenter leur temple, il ne s'inquiétait guère ni pour lui, Spinoza, ni pour ses hôtes de savoir si Dieu avait un fils et si ce fils était Jésus. Il ne savait qu'une chose : c'est que de se recueillir en Dieu est une source d'énergie morale. Aussi bien dans les profondeurs de sa pensée, distinguait-il mal entre se recueillir en Dieu et se recueillir en soi. Pareillement quand le Vicaire savoyard célébrait la messe, il la célébrait dans le même état d'esprit que l'eût fait Renan, si Renan n'eût pas accompli ce qu'il appelle « la bonne action » de sa vie, s'il fût demeuré clerc et devenu prêtre. Renan a reculé devant la prêtrise comme devant un mensonge. Le Vicaire de Rousseau n'a point déposé la soutane ; il n'en interprète pas moins librement les matières de sa foi, et il pratique la religion naturelle, tout en exerçant, selon l'apparence, le ministère d'un prêtre catholique. Le Vicaire savoyard a peut-être un défaut : celui d'être resté vicaire et de continuer à dire la messe. Encore cela prêterait-il

à discussion. Le Vicaire savoyard aurait eu raison, certainement, si renonçant à dire la messe il avait continué à l'entendre dire par d'autres prêtres. Vous n'avez plus foi dans le sacrement ? S'il vous reste la foi en Dieu, priez-le, adorez-le. Priez-le, adorez-le, et c'est ici que Spinoza et Rousseau se rencontrent, comme vous avez appris dans votre enfance à le prier et à l'adorer.

En d'autres termes, on peut s'en tenir à la religion naturelle dans l'ordre de la croyance. Mais toute croyance n'est religieuse qu'à la condition de se prolonger en un culte. Et il n'y a pas lieu d'organiser un culte spécial pour les simples croyants en Dieu. Qu'ils aillent où ils allaient au temps où ils croyaient aux mystères de leur religion. Qu'ils ne désertent pas leur ancien culte. Qu'ils continuent de pratiquer mais dans un esprit différent puisque, de l'idée d'*une* religion particulière ils se sont élevés à l'idée de *la* religion universelle.

Telles sont les idées qui se dégagent du *Traité Théologico-Politique* de Spinoza. Les mêmes idées se dégagent de la célèbre *Profession de Foi* de l'*Émile*. Je ne me demande pas dans quelle mesure le culte catholique se prête à cette disposition. Rousseau a cru qu'il s'y prêtait, que dans une conscience catholique l'élément « religieux » pouvait dominer. Émile Faguet nous dirait qu'il l'a cru parce qu'il avait l'âme genevoise et protestante. Et donc son vicaire savoyard ne serait au fond qu'un pasteur protestant? Il est possible, probable même. Il n'en reste pas moins que l'originalité religieuse de Rousseau est incontestable : que Rousseau a très profondément élaboré la notion de religion naturelle et qu'il ne s'est guère montré moins profond psychologue en comprenant que la généralisation des concepts religieux n'offrait rien d'incompatible avec la spécialisation des cultes.

Seulement il n'en peut être ainsi qu'à une condition : c'est que *les* religions et *la* religion aient partie liée dans l'évolution sociale et que, par conséquent, on ne puisse toucher à l'une sans toucher à l'autre. Offensez-vous la conscience « catholique »? Elle proteste au nom de la conscience « religieuse », et à ce dernier titre, elle a, peut-être, le droit de protester.

* * *

Donc au point de vue social c'est « la » religion qui agit par l'intermédiaire « des » religions. Je ne soutiendrai point que l'intermédiaire soit indispensable et qu'on ne le pourra jamais supprimer sans péril. Je crois simplement que nous n'en sommes point là encore et je ne suis point seul de cette opinion.

Et si c'est là une opinion permise, c'est aussi un droit auquel le philosophe aurait tort de renoncer que celui d'entreprendre l'examen critique[1] d'une idée dont la fécondité morale et sociale ne saurait être mise en doute. Un livre parut très peu de temps après la *Vie de Jésus*. Dans ce livre, E. Caro. à la veille d'entrer en Sorbonne, entreprenait l'examen critique de l'*Idée de Dieu*. Il prenait pour accordée la réalité de la nature divine. On pourrait aujourd'hui négliger l'admission et *a fortiori* la discussion de ce postulat. Et la raison de cette négligence je n'ai plus à vous la faire connaître puisque dans tout ce qui précède je me suis appliqué à justifier cette soi-disant négligence. Il n'y a pas là un désir d'éluder une question gênante en s'en allégeant. Il y a simplement la persuasion où l'on est et où nous sommes que la question gênante n'est telle que parce qu'on choisit mal le moment de s'y appliquer.

Ainsi, nous partirons de l'idée de Dieu telle que nous la trouvons en nous, sans nous interroger sur ses origines et nous essaierons de l'élaborer. Je n'ai guère besoin de dire que dans ce travail nous subirons malgré nous l'influence de notre culture générale et de notre culture religieuse. La culture religieuse peut survivre et même survit toujours au déclin de la foi : aussi ne suffit-il point de se déclarer libre-penseur quand on veut justifier ses opinions. Il est utile en outre de se rappeler et de rappeler la religion dans laquelle on a été élevé, la religion de sa famille, cela est d'importance souveraine. Le libre-penseur Descartes — je l'appelle ainsi malgré ses croyances catholiques en m'appuyant sur son parti pris de philosophe de n'écouter jamais que la raison — aurait-il écrit les *Méditations* s'il était né sur les bords du Gange ou sur

1. « Examen critique ne veut pas dire : Examen destructif. On ne se rend pas assez compte que la *Critique de la Raison pure* n'a au fond rien détruit.

les rives du Bosphore ? Spinoza eut-il produit l'*Ethique*, si sa première éducation religieuse n'avait été surveillée par des rabbins ? Kant ne doit-il pas à son éducation protestante et piétiste d'avoir pu écrire la *Critique de la raison pratique* et, par conséquent aussi, celle de la *Raison pure ?* Nous sommes les fils de nos parents avant d'être les fils de nos œuvres. Et cette banalité est grosse de vérités dont on expierait durement la négligence. Elle porte et elle pèse à la fois sur le concept de libre-penseur et sur celui d'esprit laïque.

Nous sommes assez près des toutes premières années du xx[e] siècle pour nous souvenir du bruit que fit la formule : « laïcisons la laïque ». Le mot est d'un auteur dont le nom m'échappe. Et puisque le mot a fait fortune, c'est qu'en parlant pour son propre compte, cet auteur répondait à un désir latent chez beaucoup d'instituteurs. On avait prescrit l'observation de la neutralité religieuse. Et pourtant l'on invitait nos maîtres de l'enseignement primaire à enseigner les devoirs de l'homme envers Dieu. Or, il advint, qu'un beau jour, on crut s'apercevoir qu'une morale où Dieu garderait sa place est une morale à base religieuse et donc tout le contraire d'une morale laïque. N'en soyons point étonnés. Cette définition de l'esprit laïque en fonction sinon de l'athéïsme, tout du moins du positivisme devait se produire dans le pays et dans le siècle d'Auguste Comte. Il y semblait naturel que l'on chassât Dieu de l'école, non parce qu'il s'appelle Dieu, mais parce que c'est un être dont l'existence échappe à toute démonstration. En d'autres termes, l'esprit laïque, disait-on, est ennemi de la croyance : une intelligence qui se respecte doit savoir affirmer ou douter : affirmer quand elle sait, douter quand elle ignore. Mais croire là où elle ne sait pas, voilà ce qu'il faut s'interdire. Et c'est pourquoi la morale devrait être enseignée sans appel à la croyance. La véritable neutralité religieuse ne commencera disait-on hier encore, que le jour où l'instituteur ne parlera plus de Dieu. De ce jour là seulement datera la vraie morale laïque. On est même allé plus loin. On s'est avisé, un autre beau jour, que l'idée du devoir ne trouvait où se prendre à moins qu'on ne le fondât sur la volonté d'un Dieu plus ou moins impérieux et jaloux dont les volontés seraient des commandements et dont les commandements seraient obligatoires. — Alors on a rétabli Dieu au sommet de la morale ? — Vous n'y êtes pas ! On a fait tout son possible

pour en éliminer le devoir[1]. Il me sera bien accordé, que l'on était dans la logique. Cet essai, on le faisait encore, il n'y a pas bien longtemps. Peut-être cet appétit de soi-disant laïcisation à outrance n'est-il pas encore satisfait. C'est qu'aussi bien les catholiques une fois sortis de l'Église, n'y vont pas de main-morte et c'est en vain qu'à des catholiques on rappellerait la nécessité de remplacer ce que l'on vient d'abattre. N'est-il pas dans la nature de l'esprit catholique de pousser jusqu'au bout ses principes ou ses absences de principe et, après s'être attaqué à des objets de croyance, de s'en prendre à la croyance elle-même?

*
* *

On dirait cependant, depuis peu, il est vrai, que le beau zèle de nos dévôts retournés est en veine de ralentissement. La médiocrité des gains ne pouvait tarder à réagir sur l'ardeur que l'on dépensait naguère à la tache. On se fatigue tôt ou tard de faire des gestes de destruction, même et surtout peut être quand on n'en sait plus faire d'autres. Et de n'en savoir plus faire d'autres on s'inquiète inévitablement. Une éducation ne saurait consister en négations ou en réticences. Et s'il est fâcheux qu'il en soit ainsi, on s'aperçoit vite qu'il n'en saurait être autrement. Pourquoi?

Je pose la question avec le ferme propos de lui chercher une réponse. Mais trouverai-je à répondre autrement qu'en opposant des affirmations à des négations et en établissant l'obligation de croire là où l'on ignore, au lieu de douter à perpétuité?[2] Il est certain, d'autre part, qu'en des problèmes de cette nature, si l'on parle pour d'autres que pour soi, c'est en premier lieu, pour soi que l'on parle[3]. Et si l'on ne se met pas

1. Brochard, dans un article d'une louable et belle hardiesse, a soutenu que l'idée du devoir était religieuse d'origine, et donc il concluait qu'elle n'était point laïque. On sait notre amitié, notre admiration pour Brochard. Quand nous discutions ensemble ce problème, ce qui nous est arrivé plus d'une fois, je lui disais qu'il le discutait « en catholique ».

2. On se souvient du dilemme de Renouvier : *Doute ou Croyance*. Renouvier optait pour la croyance. Et il optait en vertu de motifs dont la prépondérance résulte elle aussi, à tout le moins partiellement d'une *option*. Un motif n'est en rien comparable à un poids : sa force peut croître ou décroître au fur et à mesure que l'examen s'en prolonge.

3. L'obligation de croire est morale et ne se justifie que par des jugements implicites préalables qui sont des jugements de valeur. L'homme qui veut

en scène, on se met toujours en cause, et l'on ne saurait éviter tous les détails de ce genre d'être juge et partie.

Sous le bénéfice de cette réserve je constaterai, en premier lieu, le loyal embarras de certains maîtres qui, par scrupule de laïcité, avaient souhaité l'enseignement d'une morale exempte de tout point d'appui religieux. Mais voici bien la chose étrange. On voulait se tenir à égale distance de l'attitude religieuse et de l'attitude irréligieuse, et l'on n'y parvenait point. Sous prétexte de neutralité et pour peu que l'on marche en regardant à ses pieds, on s'aperçoit que c'est l'irréligion qu'indirectement l'on prêche. Et voilà les parents qui s'effarent. Le père de famille invoque sa liberté, l'instituteur invoque les droits de l'enfant, oublieux qu'au nom de ces mêmes droits de l'enfant le père pourrait exiger ce qu'il réclame au nom de sa propre liberté de père [1].

Des conflits s'engagent alors, et des conflits sans issue. Et il ne faut pas s'étonner de l'embarras des pouvoirs publics dans un pays où « la religion de l'État » a fait place à la « religion de la majorité ». Nous n'avons pas à prendre position dans ces conflits. Nous avons seulement à démêler les causes d'un ralentissement de zèle chez les défenseurs de la laïcité, entendons de la laïcité à la deuxième puissance [2].

Ces causes tiennent, premièrement, je viens de le dire à la nécessité d'affirmer quand on enseigne. Il se peut, qu'en philosophie, le dogmatisme ne soit plus à la mode. Et cette mode, nous n'avons rien épargné pour la combattre, pas plus autrefois qu'aujourd'hui. Il ne se peut qu'en pédagogie le dogmatisme n'offre de singuliers avantages. Je ne suis pas sûr, mais pas du tout, que l'enfant ne se sente plus à l'aise devant le maître qui lui dit : « C'est cela ! » qu'en présence du maître que lui dirait : « Voici le pour, voici le contre. A vous de choisir ! » Le conseil peut être bon, mais combien difficile à suivre quand on ne sait pas ce qui plaît, et quand on est à un

faire à la croyance sa part, sait fort bien que savoir est une chose, que croire en est une autre. Dans toute croyance il entre du risque. On court ce risque parce que de le courir, cela nous grandit à nos propres yeux. Et il n'y a rien à dire de plus en faveur de ce risque.

1. Rien n'est obscur comme l'idée du droit de l'enfant et la détermination de son contenu. L'enfant comme membre d'une famille n'a-t-il pas droit d'admisssion au culte de cette famille ? C'est là une conception très romaine. Je la crois digne d'être discutée.

2. Est laïque à la première puissance toute morale non dérivée d'une religion positive.

âge où en ces sortes de questions l'enfant ignore ce qu'il préfère!

Ce sont là difficultés de l'heure présente et bien propres à porter dans les âmes loyales un trouble salutaire. Nous les indiquons sans plus nous y attarder. Nous devions pourtant ne les point omettre.



Cet esprit de laïcité intransigeante que nous sentons fléchir et dans ses allures et dans ses démarches, à mesure que les difficultés qui viennent d'être dites s'offrent à la réflexion, rencontre d'autres obstacles Ces obstacles résultent du mouvement de la pensée contemporaine: ce mouvement est double. D'une part, il oriente la curiosité vers les problèmes sociologiques; de l'autre, il incline les esprits aux solutions adoptées par les pragmatistes.

Or, précisément, s'il est une évidence dont le pragmatisme est venu non pas accroître, non pas même doubler, mais on pourrait dire, décupler l'énergie, c'est celle de la thèse que toute idée est une force. Alfred Fouillée s'est fait le défenseur de la thèse, en quoi il lui est permis de prendre rang parmi les précurseurs du pragmatisme Le pragmatisme n'est pourtant pas la doctrine de Fouillée. Fouillée ne sépare point l'énergie agissante d'une idée, de la vérité dont elle vient enrichir le contenu de la connaissance La vérité disait Guyau, quoique l'on y fasse, aura toujours ceci pour elle: d'être la vérité. S'exprimer en ces termes — et Fouillée se serait emparé de la formule de Guyau — c'est barrer la route au pragmatisme. Ainsi le pragmatisme attache aux idées une valeur indépendante de leur vérité? Il en est vraiment ainsi; et de là vient la fortune de ces réfutations des doctrines par leurs conséquences dont l'école éclectique a si longtemps abusé. Il en est vraiment ainsi, et c'est ce qui explique ce commentaire si curieux fait par Renan du songe de Marie-Madeleine. Ce qui a renouvelé la face du monde occidental, ce n'est pas un miracle dont nul ne fut témoin, mais bien la persuasion contagieuse qu'un tel miracle avait eu lieu. On semblerait diminuer l'autorité du christianisme en le faisant reposer sur une illusion. Il n'en est pas moins vrai que nul n'a pu garantir la résurrection de Jésus. Pourtant, de rejeter ou d'admettre un tel article de foi, il y va de tout le christianisme.

Les choses que je dis en ce moment, il y a bien des années qu'on s'en doute. Au moment où je parle, on fait plus que de s'en douter. Quels sont ceux de nous qui hésiteraient à s'en convaincre? J'en atteste l'évolution du terme *valeur*. J'étonnerais plus d'un jeune philosophe si je lui disais que, de mon temps, s'interroger sur la valeur du principe de causalité revenait à se demander si ce principe est une simple loi de la pensée ou s'il est, une loi de réalité. Aujourd'hui cela signifierait tout autre chose. On constaterait que l'admission ou le rejet de la causalité dans l'univers se traduirait par deux attitudes différentes. Ces deux attitudes on les décrit, on les oppose, et l'on nous invite à choisir.

Les pragmatistes d'aujourd'hui s'étonnent quand on leur reproche de faire bon marché de l'idée de vérité. Et j'en connais beaucoup que le plus inoffensif des mensonges révolte. Chacun a sa façon de sentir individuelle; et ce ne sont point les mêmes choses dont on s'indigne partout où il y a des hommes. J'ajouterai même, et cela en dépit de l'apparent paradoxe, que les pragmatistes, comme tous les sectateurs d'une doctrine, peuvent, sur le terrain de la théorie, demeurer pragmatistes intransigeants, et, sur le terrain de la pratique, se départir de leur intransigeance. Il n'est cependant point facile à un pragmatiste de prétendre maintenir à l'idée de vérité ses anciennes prérogatives. De deux choses l'une: s'il veut que la valeur d'une idée soit indépendante de tout rapport de cette idée à la vérité (et il est obligé de le vouloir étant pragmatiste) : ou bien la valeur au sens nouveau du terme l'emportera sur la vérité et il faudra parler ouvertement de vérités inefficaces, nuisibles même ou néfastes; d'erreurs salutaires et fécondes; et ce sera le naufrage à échéance brève de la philosophie; — ou bien il faudra que la vérité se laisse confondre avec la valeur. Et alors on dira qu'une idée est vraie quand à la façon d'un remède cette idée fait du bien. Et la question de savoir si quelque réalité correspond à cette idée n'intéressera plus personne. Et ce sera le naufrage de la science.

Nous n'avons pas à nous inquiéter aujourd'hui de ce qui adviendrait ou de la science ou de la philosophie, le jour où sur toute la ligne le pragmatisme serait vainqueur. L'essentiel est de reconnaître qu'il a raison dans sa théorie de la valeur indépendante des idées. Et remarquez qu'un Pascal le reconnaîtrait comme nous. L'auteur du livre des *Pensées* ne s'est point

mis à l'ouvrage pour se demander si les non-chrétiens tenus à l'écart de la vérité religieuse pouvaient être honnêtes ou sages, mais s'ils pouvaient être « sauvés » ce qui est une tout autre affaire. Et ce même Pascal qu'étourdiment ses admirateurs rattacheraient volontiers au pragmatisme était, à bien des égards, tout le contraire d'un pragmatiste. Il cherchait la vérité d'abord. Il déduisait l'importance du salut de la vérité du christianisme. Même dans le célèbre morceau du pari, si l'on y prend garde, Pascal se montre rebelle à l'attitude franche du parieur : car qu'est-ce qu'un parieur qui sait à l'avance le numéro gagnant ? De là vient la faiblesse de l'argumentation. Le même Pascal n'en sait pas moins qu'il est de fausses religions et que les adeptes de ces fausses religions vivent souvent comme des saints. Autrement dit, Pascal distingue entre les sages et les saints [1] : je me trompe, il n'a jamais exprimé cette distinction, il l'a toutefois pressentie, et c'est ce qui fait, si l'on peut ainsi dire, l'intérêt dramatique de l'*Entretien avec M. de Saci*.

De cette distinction résultent des conséquences et elles sont assez graves. La première est une inévitable distinction, corollaire à peu près immédiat de la précédente, et qui porte sur la valeur éducative d'une idée considérée comme distincte de sa valeur philosophique. — Et c'est pourquoi chassée de la science positive où n'est point sa place, l'idée de Dieu revient prendre rang dans les idées directrices de la vie. — C'est là que l'est allé chercher l'auteur de la *Religion dans les limites de la Raison*, Kant ce père du pragmatisme contemporain dont parfois je me persuade que s'il revenait au monde ce serait pour rappeler à sa postérité, qu'il est des « ordres » à ne pas confondre : 1° celui de l'efficacité morale ; 2° celui de la vérité.

C'est qu'en effet Kant, le jour où il lui est arrivé de pressentir le pragmatisme, lui a fait immédiatement sa part, et s'il n'est pas allé jusqu'à soutenir que les idées naissent de l'action, il ne lui a point échappé que certaines de nos idées parmi les plus hautes demeureraient indistinctes et obscures si l'action n'intervenait pour les faire vivre et à plus forte raison pour achever de les faire naître. Avant d'être le Dieu de la religion, le Dieu de Kant fut celui de la Raison pratique, le plus laïque de tous les Dieux qui se puissent concevoir. Je n'ai pas à me

1. En quoi Pascal se serait montré pragmatiste.

demander jusqu'où le fait d'être né hors de catholicisme favorisa la naissance de la philosophie kantienne. Il me suffira, pour m'inscrire en faux contre la prétendue incompatibilité des deux notions de religion et de laïcité, d'appeler l'attention sur cette idée de *postulat* qu'il faut prendre au pied de la lettre, d'une part; et, de l'autre, sur cette idée de laïcité, laquelle si elle n'est pas indifférente à la manière dont les idées entrent dans notre esprit, ne s'inquiète nullement des idées que notre esprit accueille. Ce n'est point parce qu'elle est l'idée de Dieu que l'esprit laïque doit lui déclarer la guerre. L'esprit laïque lui doit ou croit lui devoir la guerre dans la mesure où elle nous serait imposée par une autorité temporelle — Spirituelle! c'est au sens spirituel que le pape est le vicaire de Jésus. — C'est un sens spirituel que le pape attache à ce vicariat et à son autorité. Cette autorité n'en demeure pas moins temporelle en raison des sanctions auxquelles on s'expose par le simple fait d'en secouer le joug. Ainsi l'antithèse de l'esprit laïque sera peut-être l'esprit clérical : ce ne sera point l'esprit religieux [1].

LIONEL DAURIAC.

1. Je ne sais dans quelle mesure on peut encore distinguer entre l'esprit clérical et l'esprit catholique. Qu'en fait il y ait des catholiques non cléricaux, je le constate et je m'en réjouis. Je ne suis pas sûr que les hommes religieux dont je parle aient gardé l'esprit catholique.

LA QUATRIÈME ANTINOMIE DE KANT

ET L'IDÉE DU PREMIER COMMENCEMENT

I

La question de l'être nécessaire est l'objet de la quatrième antinomie kantienne. On sait comment cette question était résolue par la métaphysique spiritualiste du XVIIe siècle, comment Descartes et ses disciples concevaient l'opposition du nécessaire et du contingent. Ces mots *nécessaire* et *contingent* étaient, pour eux, synonymes, le premier d'*inconditionné*, le second de *conditionné*. Ils attribuaient à Dieu l'existence nécessaire, comme résultant de sa nature, de son essence ; au monde l'existence contingente, comme conditionnée par la volonté divine. Dieu, disaient-ils, Dieu, par qui le monde existe, est l'être nécessaire, parce qu'il n'a pas de cause, parce qu'il est inconditionné ; il faut qu'il existe *par soi*, comme par une cause, que son essence soit considérée comme équivalente et assimilable, pour lui, à une cause efficiente, puisqu'il n'est pas de cause efficiente à laquelle on puisse rapporter son existence. Descartes n'hésitait pas à soutenir que, si l'essence parfaite de Dieu n'est pas cause efficiente au sens propre du terme, elle en joue le rôle, et que l'on peut très bien l'en rapprocher, comme on rapproche du cercle le polygone dont les côtés sont supposés de plus en plus nombreux et de plus en plus petits. C'est sur cette conception de l'aséité qu'il fondait ses preuves cosmologique et ontologique de l'existence de Dieu[1].

1. Voyez dans l'*Année philosophique* de 1901, l'article intitulé : *Critique du théisme cartésien*.

Dans les deux propositions de sa quatrième antinomie, Kant emploie, comme Descartes et comme les philosophes du XVIIe siècle, le mot *nécessaire* au sens d'*inconditionné* et le mot *contingent* au sens de conditionné. Rappelons en quels termes il énonce et établit la thèse :

« Le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire.

« *Preuve.* — Le monde sensible, comme ensemble de tous les phénomènes, contient en même temps une série de changements. En effet, sans cette série, la représentation même de la série du temps, comme condition de la possibilité du monde sensible, ne nous serait pas donnée.

« Mais tout changement est soumis à une condition qui le précède dans le temps et dont il est la suite nécessaire. Or, un tout conditionné qui est donné suppose, relativement à son existence, une série complète de conditions jusqu'à l'inconditionné absolu qui est seul absolument nécessaire. Il faut qu'il existe quelque chose d'absolument nécessaire pour qu'un changement existe comme sa conséquence. Mais le nécessaire appartient lui-même au monde sensible. En effet, supposez qu'il soit en dehors du monde, la série des changements du monde tirerait de lui son commencement sans que cependant cette cause nécessaire elle-même appartînt au monde sensible. Or, cela est impossible. En effet, comme le commencement d'une succession ne peut être déterminé que par ce qui précède dans le temps, la condition suprême du commencement d'une série de changements devrait exister dans le temps où cette série n'existait pas encore (car le commencement est une existence qui précède un temps où la chose qui commence n'était pas encore). La causalité de la cause nécessaire des changements — par suite aussi la cause même, — appartient donc au temps, et par conséquent au phénomène (dans lequel seulement le temps est possible comme sa forme) ; on ne peut donc la concevoir séparée du monde sensible, de l'ensemble de tous les phénomènes. Il y a donc, dans le monde même, quelque chose d'absolument nécessaire (que ce soit la série tout entière du monde ou une partie de cette série.) »

L'antithèse est la négation de tout être nécessaire, quel qu'il soit, où qu'il soit placé.

« Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.

« *Preuve.* — Supposez que le monde soit lui-même un être nécessaire, ou qu'il y ait en lui un être nécessaire ; ou bien il y aurait dans la série de ses changements, un commencement qui serait absolument nécessaire, c'est-à-dire sans cause, ce qui est contraire à la loi dynamique de la détermination de tous les phénomènes dans le temps ; ou bien la série elle-même serait sans aucun commencement, et, bien que contingente et conditionnée dans toutes ses parties, elle serait cependant, dans le tout, absolument nécessaire et inconditionnée, ce qui est contradictoire en soi, puisque l'existence d'une multitude ne peut être nécessaire, quand aucune de ses parties ne possède en soi une existence nécessaire.

« Supposez, au contraire, qu'il y ait hors du monde une cause du monde absolument nécessaire, cette cause étant le premier membre dans la série des causes du changement du monde, commencerait d'abord l'existence de ces causes et leur série. Mais il faudrait alors qu'elle commençât aussi à agir et sa causalité ferait partie du temps et par là-même rentrerait dans l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire dans le monde et, par conséquent, la cause même ne serait pas hors du monde, ce qui contredit l'hypothèse. Il n'y a donc, ni dans le monde, ni hors du monde (mais en liaison causale avec lui), aucun être absolument nécessaire[1]. »

Je dois faire remarquer, — peut-être n'est-ce pas inutile, — qu'ainsi formulées et expliquées, les deux propositions de cette quatrième antinomie kantienne, par les rapports qu'elles établissent entre les idées de cause première, d'être inconditionné, d'être nécessaire, nous ramènent, semble-t-il, tout simplement à la thèse finitiste et à l'antithèse infinitiste de la première antinomie. Je ne vois pas ce qu'elles y ajoutent d'intéressant et de satisfaisant pour la raison. Elles ne font guère, dirait-on, que l'obscurcir. S'il faut, en vertu du principe de contradiction, tenir pour finie la série des phénomènes qui se sont succédé dans le monde, on est évidemment obligé d'admettre que cette série de phénomènes successivement conditionnés dérive et dépend d'une cause première, c'est-à-dire non causée, d'une chose inconditionnée, d'un être nécessaire. Si, au contraire, se prononçant pour l'antithèse, on considère la série des phénomènes successifs comme infinie,

1. *Critique de la raison pure*, traduction française par A. Tremesaygues et E. Pacaud, p. 406 et suiv.

il est clair qu'on ne saurait mettre un terme à la régression, et qu'il faut écarter toute cause première, tout inconditionné, tout être nécessaire.

Il est bien vrai, cependant, que Kant a entendu distinguer sa quatrième antinomie des précédentes, et que, dans sa pensée, elle ne reproduisait ni la première ni la troisième. La chose entièrement inconditionnée et absolument nécessaire dont il s'agit dans la thèse de la quatrième antinomie, n'est posée ni simplement comme premier terme de la série des phénomènes successifs (thèse de la première antinomie), ni comme la causalité libre par laquelle est produite la série des causes et effets naturels (thèse de la troisième antinomie). Le philosophe a certainement voulu et cru pouvoir lui attribuer un sens différent, un caractère spécial. Il se borne à dire que tout conditionné suppose une série complète de conditions jusqu'à l'inconditionné *absolu* qui est *seul absolument nécessaire*, donc, qu'un changement quelconque ne peut se produire s'il n'existe quelque chose d'absolument nécessaire.

Renouvier a très bien vu qu'on ne peut considérer comme sérieuse l'explication énoncée en ces termes généraux :

« Si cet argument, remarque-t-il, portait, comme dans la première antinomie, sur la nécessité logique, de supposer un premier terme à la série des phénomènes, — les conditions ou causes dont il est ici question étant des phénomènes, — ou de supposer, comme dans la thèse de la troisième, une cause première, on aurait l'assentiment des adversaires de la doctrine du procès à l'infini. Mais terminer la série par le concept abstrait qu'on dénomme l'Inconditionné, c'est faire un saut dans le vide. On ne pourrait pas même essayer de démontrer un tel passage, et Kant, en effet, s'est contenté de le dire inévitable. L'inconditionné est, comme l'absolu, comme le non-être, ce qui ne peut se penser que par des négations ; comment l'objet qui ne peut se penser avec aucune qualité, pourrait-il se penser comme réel ? C'est le jeu de la logique avec des formes d'idées vides ; et ce n'est, au fond, que faire sombrer la métaphysique dans la contradiction[1]. »

On ne voit pas, continue Renouvier, que la seconde partie de la thèse, qui conclut à placer dans le monde sensible l'inconditionné ou nécessaire, puisse s'accorder avec l'idée générale qu'en donne la première partie, avec les termes (*incondi-*

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 75.

tionné absolu, seul absolument nécessaire) par lesquels elle le définit. « Cet Inconditionné ne saurait appartenir au temps et aux phénomènes ; sa définition l'exclut du monde phénoménal, elle nous interdit de raisonner sur sa condition d'existence comme on fait sur les effets et les causes indéfiniment rétroactives dans le temps, et même sur *ce qu'il est* absolument parlant, puisque ce serait lui imputer des relations et des conditions [1]. »

La preuve de l'antithèse est fondée sur l'infinitisme. Si la série des phénomènes successivement conditionnés est tenue pour infinie, elle ne peut pas ne pas exclure du monde phénoménal tout inconditionné. Le monde, selon Kant, ne peut enfermer un inconditionné dont l'action commencerait sans cause, ce qui est en contradiction avec la loi de causalité qui régit tous les phénomènes. Et, d'autre part, la série entière ne peut, elle-même, être cet inconditionné, ce nécessaire, parce que, conditionnée, par hypothèse, dans toutes ses parties, elle ne saurait être inconditionnée et nécessaire dans le tout.

L'infinitiste peut très bien répondre, sur ce dernier point, que la série entière étant infinie ne forme pas un tout et que rien n'empêche par conséquent de la considérer tout entière comme inconditionnée, bien que chacune de ses parties soit conditionnée. « L'idée de la nécessité d'un être, dit très bien Renouvier, quand cet être n'est pas considéré comme ayant une cause (et le monde n'en a pas, selon la plupart de ceux qui admettent le procès à l'infini), cette idée, on la défend, comme étant celle de la donnée des phénomènes, donnée certaine et nécessaire par le seul fait qu'*elle est*, et que le commencement en serait inconcevable. Les parties du monde sont alors nécessaires, non chacune par soi, mais comme toutes solidaires en une succession éternelle, indissoluble d'effets et de causes qui sont elles-mêmes des effets. Or, cette hypothèse n'est réfutable qu'en démontrant que ce qui est *inconcevable*, ce n'est pas le commencement, quoique surpassant la loi de l'expérience, mais l'absence du commencement, comme impliquant l'infini actuel, qui pour l'entendement est contradictoire [2]. »

Une dernière supposition est à réfuter pour la défense de

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 77.
2. *Ibid.*, p. 78.

l'antithèse : c'est celle où il existerait un être absolument nécessaire hors du monde, et qui en serait la cause. Il n'en peut être ainsi, dit Kant, car cette cause aurait elle-même commencé d'agir, sa causalité appartiendrait au temps et, par conséquent à la somme totale des phénomènes ; elle appartiendrait au monde et ne serait donc pas hors du monde.

Renouvier reproche, avec toute raison, à la preuve de l'antithèse d'être entachée du même vice logique qu'il a signalé dans la preuve de la thèse :

« Kant a défini l'être nécessaire comme il lui a plu; c'est l'Inconditionné qui ne peut pas davantage commencer *dans le temps* la série des phénomènes qu'avoir sa place dans le cours de cette série. Kant aurait eu le droit de soutenir que l'être, ainsi défini, est étranger au monde et ne peut pas plus être cause que partie, non pas même en être la condition à moins de se conditionner lui-même; mais alors il fallait abandonner cette abstraction vide, comme de nul usage possible en métaphysique. N'ayant pas pris ce parti, il ne lui était plus permis de garder cet Inconditionné et de s'en servir, tantôt pour démontrer qu'il doit agir, dans le monde du dedans, et tantôt qu'il ne peut agir ni du dedans, ni du dehors ; et cela quand il résulte déjà de la définition de cet être singulier qu'on ne peut lui attribuer aucune sorte d'action sur les autres êtres, alors cependant qu'on le tient pour leur condition universelle d'existence, mais qu'on n'explique pas comment il exerce ce conditionnement; et qu'enfin on demande en même temps que la série des causes empiriques soit regardée comme infiniment prolongée dans les temps écoulés, de telle manière que toute cause ait eu antérieurement sa cause d'existence [1]! »

II

J'ai dit plus haut que la quatrième antonomie semble nous ramener à la première. Mais Kant était loin d'admettre que l'on dût identifier l'idée de la cause première et celle de l'inconditionné, que l'on dût sacrifier à ce dernier la série infinie des phénomènes. A ses yeux, la thèse et l'antithèse pouvaient être vraies toutes deux, si la série infinie appartenait au monde sensible, l'être inconditionné et nécessaire au monde

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 79.

intelligible et nouménal. C'est là sa solution de la quatrième antinomie. Kant nous dit lui-même, en énonçant cette solution, ce qui la rapproche et ce qui la distingue de celle de la troisième antinomie.

« Il nous reste une issue ouverte dans l'antinomie apparente qui nous occupe, puisque les deux thèses contradictoires peuvent être vraies en même temps à des points de vue différents, de telle sorte que toutes les choses du monde sensible soient absolument contingentes et, par conséquent n'aient par là qu'une existence empiriquement conditionnée, bien qu'il y ait aussi pour toute la série une condition non empirique, c'est-à-dire un être absolument nécessaire. En effet, celui-ci, en tant que condition intelligible, n'appartiendrait aucunement à la série comme un membre de cette série (pas même en qualité de premier membre), et il ne rendrait non plus aucun membre de la série empiriquement inconditionné, mais il laisserait à tout le monde sensible son existence empiriquement conditionnée à travers tous ses membres. Cette manière de donner pour fondement aux phénomènes un être inconditionné se distinguera donc de la causalité empiriquement inconditionnée (de la liberté) de l'article précédent (troisième antinomie) en ce que, dans la liberté, la chose même faisait partie, en qualité de cause (*substantia phænomenon*), de la série des conditions et que sa *causalité* seule était conçue comme intelligible, tandis que l'être nécessaire doit être conçu tout à fait en dehors de la série du monde sensible (comme *ens extramundanum*) et comme simplement intelligible, ce qui peut l'empêcher d'être soumis lui-même à la loi de la contingence et de la dépendance de tous les phénomènes[1]. »

Kant veut qu'on admette la possibilité de cet être intelligible ; mais il ne prétend pas en démontrer l'existence :

« Notre intention n'est pas de démontrer l'existence inconditionnellement nécessaire d'un être, mais seulement, tout en limitant la raison de telle sorte qu'elle n'abandonne pas le fil des conditions empiriques et ne se précipite pas dans des principes d'explication *transcendante* et qui ne sont pas susceptibles de représentations *in concreto*, de restreindre aussi, d'un autre côté, la loi de l'usage simplement empirique de l'entendement, de manière qu'il ne décide pas de la possibi-

1. *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, p. 471.

lité des choses en général et qu'il ne regarde pas comme *impossible* l'intelligible, bien que ce dernier ne puisse pas nous servir pour l'explication des phénomènes. Nous nous sommes donc borné à montrer par là que la contingence universelle de toutes les choses de la nature et de toutes leurs conditions (empiriques) peut très bien subsister en même temps que l'hypothèse arbitraire d'une condition nécessaire, bien que simplement intelligible, et que, par conséquent, il ne peut y avoir de contradiction véritable entre ces assertions, mais qu'elles peuvent être vraies *toutes les deux*...

« L'usage empirique de la raison (relativement aux conditions de l'existence dans le monde sensible) n'est pas affecté par la concession que l'on fait d'un être simplement intelligible... Il n'exclut pas l'admission d'une cause intelligible qui n'est pas dans la série... Cette cause ne signifie que le principe transcendantal et inconnu pour nous de la possibilité de la série sensible en général ; et l'existence du principe, indépendante de toutes les conditions de cette série et inconditionnellement nécessaire, par rapport à elle, n'est nullement contraire à leur contingence illimitée, ni, par conséquent, pour cette raison, à une régression infinie dans la série des conditions empiriques [1]. »

Le passage que l'on vient de lire montre clairement qu'en cette solution de sa quatrième antinomie, Kant entendait séparer absolument de l'idée de la cause première celle de l'être inconditionné et nécessaire. Selon lui, la série des phénomènes pouvait être infinie, donc sans cause première, et cependant être conditionnée, en toutes ses parties, par ce qu'il

1. « Kant, dit Renouvier, ne fait usage du mot *cause* que pour en rejeter le sens quand il est question de l'Inconditionné, qui doit rester selon lui sans qualification aucune quant à son rapport au monde. Ce rapport étant donc nul pour notre connaissance, il est exact de dire, qu'en le pensant, nous ne pensons rien qui contredise le concept opposé, phénoménal, du procès à l'infini des phénomènes, mais c'est une façon trop aisée de lever l'incompatibilité qui semble assez claire entre les deux points de vue, que de laisser indéterminé le rapport qu'on pose entre eux nominalement, du *conditionnant* au *conditionné*. Ce vice de la prétendue solution est d'autant plus choquant que, en l'absence de toute définition de ce rapport, ces deux termes demeurent par leurs idées propres : *ce qui est sans conditions, ce qui réunit toutes les conditions*, contradictoires l'un de l'autre ». (*Critique de la doctrine de Kant*, p. 82).

Telle est la conclusion du chapitre que Renouvier a consacré, dans son ouvrage posthume, à la critique de la quatrième antinomie kantienne. Je ne saurais trop appeler l'attention des étudiants en philosophie sur ce chapitre qui est, à mes yeux, un des plus remarquables et des plus importants du volume.

appelait l'Inconditionné. Ce mystérieux inconditionné n'avait pas besoin d'invoquer contre l'infini numérique le principe de contradiction. Kant employait le mot *cause* en deux sens différents : il distinguait la cause phénoménale, qui appartient au temps et produit tous les changements du monde sensible, et la cause intelligible, nouménale, intemporelle, sans commencement, sans succession, qui soutient et sur laquelle porte la chaîne infinie des causes phénoménales successives. On devait, pensait-il, admettre la coexistence possible de ces deux espèces de causes, mais à condition de ne pas chercher à concevoir et à définir la nature et l'action de la seconde. Il ne se rendait pas compte que séparer ainsi de l'idée de cause première celle de l'être inconditionné, c'était faire perdre à cette dernière toute valeur et toute réalité saisissable. L'être nécessaire de la métaphysique spiritualiste n'est plus, dans le criticisme kantiste qui a voulu et cru le conserver, qu'une ombre vaine, qu'un mot vide d'idée.

Il convient ici de noter les équivoques que présentent les mots *nécessaire* et *contingent*, tels que Kant les emploie dans l'énoncé des deux propositions de sa quatrième antinomie. *Nécessaire* est, pour lui, synonyme d'*inconditionné*, et *contingent* synonyme de *conditionné*. Les idées que l'on doit se faire de la nécessité et de la contingence s'accordent-elles avec cette synonymie? Peut-on parler, comme le fait Kant, de nécessité absolue et de contingence absolue? Ecoutons Schopenhauer :

« Je prétends qu'*être nécessaire* et *être la conséquence d'un principe donné*, sont des notions absolument convertibles entre elles. Rien ne peut jamais être reconnu pour nécessaire, ni même pensé comme tel, qu'en tant que nous le considérons comme étant la conséquence d'un principe donné : sauf cette dépendance, sauf le fait d'être donné par une autre chose et d'en être la suite inévitable, le concept de nécessité ne renferme plus rien. Il naît et existe donc uniquement par l'emploi du principe de raison. Aussi existe-t-il, en rapport avec les différentes modalités de ce principe, une nécessité physique (l'effet résultant de sa cause), une nécessité logique (en vertu du principe de connaissance, dans les jugements analytiques, les syllogismes, etc.), une nécessité mathématique (en vertu du principe d'être dans l'espace et dans le temps)... Mais toute nécessité n'est que relative, c'est-à-dire n'existe que dans la supposition préalable du principe dont elle émane ;

aussi une nécessité absolue est-elle une contradiction... « L'opposé contradictoire, c'est-à-dire la négation de la nécessité, c'est la *contingence*. Le contenu de ce concept est donc tout négatif; il ne signifie pas autre chose que ceci : absence du rapport qu'exprime le principe de raison. Par conséquent, le contingent, lui aussi, est toujours relatif : en effet, il n'est contingent que par rapport à quelque chose qui *n'est* pas son principe. Tout objet, de quelque espèce qu'il soit, par exemple, tout événement du monde réel, est toujours à la fois nécessaire et contingent : *nécessaire*, relativement à une chose qui est sa cause; *contingent*, relativement à tout le reste. Car son contact dans le temps et dans l'espace avec tout ce reste est une pure rencontre, sans connexion nécessaire. Il est donc tout aussi impossible de penser une contingence absolue qu'une nécessité absolue. Car quelque chose d'absolument contingent serait alors un objet qui n'aurait avec aucun autre un rapport de conséquence à principe. L'impossibilité de se représenter un pareil objet est précisément le contenu, négativement exprimé, du principe de raison qu'il faudrait donc commencer par abolir avant de pouvoir penser quelque chose d'absolument contingent [1] ».

Je ne vois rien à contester dans l'idée précise que s'est faite et que donne Schopenhauer de ce qui seul peut avec raison être appelé *nécessaire*. Je distingue, comme lui, la nécessité qui résulte des jugements synthétiques *a priori*, notamment du principe de causalité, et celle qui se fonde sur les jugements analytiques. Je m'assure sans peine, en considérant l'une et l'autre, que nécessité causale et nécessité logique ne peuvent s'appliquer, pas plus l'une que l'autre, à l'inconditionné bien défini qu'impose clairement à la pensée, sous le nom de cause première, la critique de l'infini numérique. Dire que ce qui est cause première n'est pas nécessaire de nécessité causale est une tautologie. Peut-on le supposer nécessaire de nécessité logique? Non; car on ne peut certainement pas dire, si on le considère en lui-même, que sa non-existence implique contradiction.

Il faut se rendre compte qu'il n'est pas de nécessité métaphysique distincte de la nécessité logique et de la nécessité causale, et que la question de la cause et de la raison explica-

1. *Critique de la philosophie kantienne* par Schopenhauer, traduite par Cantacuzène, p. 86 et suiv.

tive ne peut se poser indéfiniment. L'existence de la cause première, de l'être qui est le principe des autres n'est pas explicable, parce qu'elle n'est précédée de rien, conditionnée par rien. On doit la considérer, non comme un effet ou une conséquence, mais comme un fait premier, c'est-à-dire sans cause et sans raison. C'est le nom de *contingent* qui lui convient, à proprement parler, non celui de *nécessaire*. J'ajoute que cet inconditionné réalise vraiment la contingence absolue, que Schopenhauer déclare impossible, parce qu'il ne saurait avoir avec un autre objet le rapport de conséquence à principe; et il ne peut avoir ce rapport avec un objet quelconque, parce que le principe du fini pose une limite à laquelle s'arrêtent les *par quoi* et les *pourquoi* du principe de raison. A celui qui demande pourquoi il existe quelque chose plutôt que rien, ou, ce qui est tout un, d'où vient le premier être, celui, quel qu'il soit qui a tout conditionné, il n'y a aucune réponse à faire : il serait contradictoire qu'il y en eût une.

Il semble paradoxal d'appeler *contingent* l'être nécessaire, l'être existant par soi, de la métaphysique cartésienne, mais l'aséité de cet être étant, comme je l'ai montré dans l'*Année philosophique* de 1901, purement négative, le nom de *contingent* lui est certainement applicable, *quand on le considère en lui-même*. Il peut d'ailleurs et doit être dit *nécessaire*, quand on le considère dans ses rapports avec les êtres et les phénomènes qu'il conditionne. Il peut et doit être dit *nécessaire*, en ce sens que, sans son existence, celle des êtres et des phénomènes conditionnés eût été impossible. Quant à ces êtres dont le monde se compose, il est naturel de les appeler *contingents*, si l'on voit dans la cause première une volonté libre créatrice du monde. Mais le nom de *nécessaires* leur conviendrait mieux que celui de *contingents*, si l'on admettait une doctrine opposée, comme celle de Spinoza, et celle de Leibniz, à la liberté divine et à la liberté humaine. De ces êtres, en effet, on pourrait bien dire, suivant cette doctrine de déterminisme universel, qu'ils ne pouvaient pas et ne peuvent pas ne pas être, la cause première dont ils procèdent étant donnée.

III

Ces vérités, qui se déduisent logiquement de la loi du nombre, n'entrent pas aisément dans les esprits. La tradition philosophique s'y oppose; elle résiste à la critique de l'infini

numérique dont elle fait méconnaître la portée et les conséquences; elle conserve au suprême sommet des choses et défend contre la logique finitiste l'inintelligible mystère de la nécessité métaphysique.

Elle a défendu ce mystère contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Kant montre très bien, par la distinction des propositions analytiques et des propositions synthétiques, que l'on ne peut démontrer l'existence d'un être nécessaire au sens traditionnel des métaphysiciens, ni par la preuve ontologique, ni par la preuve cosmologique, mais il veut qu'il soit permis d'admettre, sans la comprendre, l'existence d'un tel être pour faciliter à la raison l'unité des principes explicatifs qu'elle cherche: *sans la comprendre* et, par suite, en renonçant à passer, sur ce point, d'une hypothèse permise à une certitude apodictique :

« Tout le problème de l'idéal transcendantal revient à trouver, soit pour la nécessité absolue un concept, soit pour le concept d'une chose quelconque, l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut l'un, il faut aussi qu'on puisse l'autre; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui est nécessaire d'après son concept. Mais l'un et l'autre dépassent entièrement tous les efforts que nous pouvons tenter pour satisfaire sur ce point notre entendement, ainsi que toutes les tentatives que nous pouvons faire pour le tranquilliser sur son impuissance à cet égard.

« La nécessité inconditionnée, qui nous est indispensable, comme dernier support de toutes choses est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, malgré toute l'horreur sublime avec laquelle un Haller pouvait la dépeindre est loin de faire sur notre âme la même impression de vertige; car elle ne fait que *mesurer* la durée des choses, mais elle ne les soutient pas. On ne peut pas se défendre de cette pensée, mais on ne peut pas non plus la supporter, qu'un être, que nous nous représentons comme le plus élevé de tous les êtres possibles, se dise en quelque sorte à lui-même : Je suis de toute éternité; en dehors de moi rien n'existe que par ma volonté; *mais d'où suis-je donc?* Ici tout s'écroule au-dessous de nous, et la suprême perfection, avec la plus petite, flottent sans soutien devant la raison spéculative à qui il ne coûte rien de faire disparaître l'une et l'autre sans le moindre empêchement [1]. »

1. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, *Dialectique transcendantale*, liv. II, chap. III, 5e section, p. 503.

Si la raison spéculative ne peut passer d'un degré quelconque de perfection à l'être où ce degré de perfection serait réalisé, si elle laisse flotter devant elle, *sans soutien,* cette perfection, grande ou petite, infinie ou finie, et si rien ne l'empêche d'en contester l'existence réelle, c'est que les jugements d'existence étant synthétiques ne peuvent se conclure de démonstrations qui n'auraient pour prémisses que des concepts ; c'est, en d'autres termes, que le jugement qui affirme l'existence de tel ou tel être exclut, par sa nature même, la nécessité logique que l'on voudrait lui reconnaître d'après la seule conception apriorique des qualités, de l'essence, de cet être. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi parler, ainsi que le fait Kant, de la nécessité absolue qui nous est indispensable comme dernier soutien de toutes choses. Qu'est-ce que cette nécessité absolue à laquelle s'oppose la nécessité logique ? Pourquoi qualifier d'indispensable la nécessité métaphysique, telle que l'entendaient Descartes et Leibniz, au moment même où il montre, par la critique des preuves cosmologique et ontologique, que la raison spéculative est impuissante à assurer la réalité objective de ce dernier soutien de toutes choses ?

Cette nécessité absolue est, aux yeux de Kant, l'abîme de la raison humaine. Plus que l'éternité même, elle frappe l'esprit de vertige par le mystère sublime et effrayant qu'elle lui offre. D'une part, il lui répugne d'admettre que l'être suprême et parfait, Dieu, se pose cette question : *d'où suis-je ?* D'autre part, il lui paraît impossible qu'il ne se la pose pas, qu'elle soit étrangère à sa conscience.

Voilà qui condamne la raison à prendre une attitude modeste au sujet du problème de l'être nécessaire. Comme elle ne peut donner, avec assurance, une solution soit négative, soit affirmative de ce problème, elle n'a rien autre chose à faire que de considérer la notion de l'être nécessaire, non comme un principe *constitutif*, mais comme un idéal, comme un principe purement *régulateur*. C'est ainsi seulement que, dans la pensée de Kant, elle peut, comprenant ses bornes, satisfaire le besoin qu'elle a de la nécessité absolue. Ce besoin est celui d'une idée directrice pour ses démarches et ses recherches. Il ne lui faut rien de moins, mais rien de plus. C'est par une illusion dialectique qu'elle transforme en un être réel ce qui ne peut être qu'une idée. Kant nous explique d'où vient cette illusion et comment il est possible de s'en rendre compte :

« Il y a quelque chose de tout à fait remarquable : c'est que, si l'on suppose que quelque chose existe, on ne peut pas se refuser à cette conséquence que quelque chose aussi existe nécessairement. C'est sur cette même conclusion naturelle (bien qu'elle ne soit pas plus sûre pour cela), que reposait l'argument cosmologique. D'un autre côté, quel que soit le concept que j'admette d'une chose, je trouve que l'existence de cette chose ne peut jamais être représentée comme absolument nécessaire et que rien ne m'empêche, quelle que soit la chose qui existe, d'en concevoir la non-existence ; et, par suite, je vois qu'il me faut sans doute admettre quelque chose de nécessaire pour ce qui existe en général, mais que je ne puis concevoir aucune chose comme nécessaire en soi. Cela revient à dire que je ne peux jamais *achever* la régression vers les conditions de l'existence, sans admettre un être nécessaire, mais que je ne saurais jamais *commencer* par lui.

« Si je dois concevoir quelque chose de nécessaire pour les choses existantes en général, mais sans avoir le droit de concevoir aucune chose comme nécessaire en soi, il en résulte inévitablement que la nécessité et la contingence ne doivent pas concerner et atteindre les choses elles-mêmes, puisque autrement il se présenterait une contradiction ; que, par suite, aucun de ces principes n'est objectif, mais qu'ils ne peuvent jamais être que des principes subjectifs de la raison, qui, d'une part, lui font chercher, pour tout ce qui est donné comme existant, quelque chose qui soit nécessaire, c'est-à-dire l'obligent à ne pas s'arrêter ailleurs que dans une explication achevée *a priori*, et qui lui interdisent, d'autre part, d'espérer jamais cet achèvement, c'est-à-dire d'admettre comme inconditionné rien d'empirique et de se dispenser par là d'une explication ultérieure. Dans ce sens, ces deux principes peuvent fort bien subsister l'un à côté de l'autre, comme principes simplement heuristiques et *régulateurs* qui ne concernent que l'intérêt formel de la raison. Car l'un dit : vous devez philosopher sur la nature *comme* s'il y avait pour tout ce qui appartient à l'existence un premier principe nécessaire, mais seulement afin de mettre de l'unité systématique dans notre connaissance, en poursuivant une telle idée, je veux dire un principe suprême imaginaire ; tandis que l'autre nous avertit de n'admettre comme principe suprême de ce genre, c'est-à-dire comme absolument nécessaire, aucune

détermination particulière concernant l'essence des choses, mais de nous garder toujours la voie ouverte pour une explication ultérieure, et de ne considérer jamais, par conséquent, aucune détermination particulière que comme conditionnée. Mais s'il nous faut considérer comme conditionné tout ce qui est perçu dans les choses, aucune chose (qui puisse être donnée empiriquement) ne saurait donc être considérée comme absolument nécessaire.

« Or, il résulte de là que nous devons admettre l'absolument nécessaire *hors du monde* puisqu'il doit seulement servir de principe à la plus grande unité possible des phénomènes, à titre de raison suprême, et que nous ne pouvons jamais arriver dans le monde à cette unité, la seconde règle ordonnant aussi de regarder toujours comme dérivées toutes les causes empiriques de l'unité [1]. »

Toute cette analyse de Kant repose sur la critique de l'argument ontologique. Il a trouvé dans la métaphysique du spiritualisme cette définition de l'être nécessaire : l'être qui a en lui-même, en son essence, le principe, la raison, la cause de son existence, et dont, par conséquent, l'existence peut se déduire du concept de son essence. Cette définition traditionnelle, il l'accepte avec le sens qu'on lui a toujours donné. Mais il se convainc que la déduction dont il s'agit est impossible, c'est-à-dire que l'argument ontologique de Descartes et de Leibniz n'atteint pas son but, qu'il ne saurait établir l'existence réelle de quoi que ce soit, l'existence réelle n'étant pas comprise dans le concept de qualité ou de perfection. Il semble que l'argument ontologique reconnu sans valeur, il eût fallu examiner si le mot *être nécessaire*, *être par soi*, pouvait encore garder le sens qu'il avait reçu au XVIIe siècle. La critique de l'argument cosmologique devait naturellement conduire à cet examen. On sait que l'argument cosmologique part de la contingence des êtres dont se compose le monde pour conclure à un être dont la nécessité est impliquée par cette contingence. En quoi consiste cette nécessité que la raison oppose à la contingence cosmique saisie par l'expérience, et qu'elle croit pouvoir affirmer uniquement parce que l'idée de la contingence cosmique éveille l'idée de son contraire ? Kant aurait dû se le demander. Il se borne à montrer que

1. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, *Dialectique transcendantale*, liv. II, chap. III, 5e section, p. 505.

cette nécessité, — qu'il continue de prendre au sens traditionnel, — ne serait jamais atteinte si l'argument ontologique ne venait en quelque sorte achever la démonstration cosmologique ; que les deux arguments n'ont donc pas plus de valeur l'un que l'autre ; qu'ils ne prouvent donc, ni l'un, ni l'autre l'existence de l'être nécessaire. D'où cette conclusion à laquelle il s'arrête, que la notion d'un tel être ne peut être, pour la raison spéculative, qu'un idéal, qu'un principe régulateur.

Mais pourquoi Kant s'en tient-il à la notion cartésienne et leibnizienne de l'être nécessaire, tout en reconnaissant qu'elle ne peut s'appliquer à la démonstration d'une réelle existence ? Pourquoi ne songe-t-il pas à modifier, à renouveler l'argument cosmologique, en le dégageant de cette notion qui lui ôte toute portée, et en le distinguant de l'argument ontologique auquel cette notion le ramène ? C'est que, de même que Descartes et Leibniz, Kant est infinitiste. Il ne voit aucune raison d'admettre un premier être qui, étant une cause première, existe *par soi* négativement, c'est-à dire sans cause. Au nombre des prétentions dialectiques qu'il découvre dans l'argument cosmologique et qu'il se flatte de détruire, il n'hésite pas à mettre le raisonnement qui conclut du contingent à une cause et celui qui conclut d'une série de causes données à une cause première.

L'argument cosmologique ne saurait être dégagé de la notion traditionnelle de nécessité sans l'être également de celle de contingence, car les deux idées sont corrélatives, et la seconde ne se définissant que par la première n'est pas plus que la première applicable à un objet réel. Kant reconnaît que la nécessité et la contingence ne peuvent concerner les choses mêmes. Il ne laisse pas cependant d'accorder à ces idées métaphysiques une valeur subjective au lieu de les éliminer entièrement comme vides de sens et de leur substituer des notions positives qui puissent concerner les choses. Ces notions positives sont celles d'existence par autrui ou d'existence causée, mise à la place de celle de contingence, et celle d'aséité négative ou d'existence sans cause remplaçant celle de nécessité. C'est cette substitution qui s'impose à la pensée, et non la vaine réduction de la contingence et de la nécessité métaphysiques à d'inintelligibles principes subjectifs.

Mais cette substitution qui permet de conserver l'argument cosmologique en le transformant, ne pouvait se présenter à

l'esprit de Kant. Infinitiste, il tenait, comme Descartes, que la question de cause se pose à propos de tout et indéfiniment et qu'aucun principe de la raison ne nous oblige à suspendre la chaîne des causes à un premier anneau. Comment eût-il admis que l'idée métaphysique de l'être nécessaire fît place à l'idée positive de la cause première? Il est clair que de celle-ci il n'eût pu faire comme de celle-là, un principe régulateur, un idéal sans objet réel. Il l'est également que le besoin d'affirmer l'existence sans cause d'un premier être ne lui eût paru soulever aucune difficulté, s'il se fût rendu compte de la contradiction inhérente à l'infini numérique actuel, et que dans ce premier être il n'eût pas montré un abîme devant lequel la raison était obligée de reculer.

Il est si loin, on l'a vu, de rejeter comme impossible, au nom de la logique, l'infinité des causes successives, qu'attribuant la conscience à l'être nécessaire de la métaphysique, il ne peut s'empêcher de mettre en cette conscience la question qui lui semble effrayante : *D'où suis je donc*? L'idée d'une telle question peut faire sourire, loin de l'effrayer, le philosophe qui a pris au sérieux le principe du fini, l'ἀνάγκη στῆναι de l'aristotélisme, et qui résolument en tire toutes les conséquences; car elle est en contradiction avec celle d'un premier être. Ce qui est premier, donc sans cause ne peut évidemment se demander de quelle cause il procède; et si l'on est fondé à croire que ce premier être possède une intelligence parfaite, une connaissance parfaite de lui-même, il doit savoir parfaitement que cette question n'a pas de sens.

IV

Dans la pensée des philosophes spiritualistes du XVII[e] siècle, l'existence éternelle ou sans commencement et l'existence nécessaire ou aséite de l'être principe étaient inséparablement liées l'une à l'autre. Kant n'a pas vu qu'elles présentent, en réalité, le même effrayant mystère à l'esprit. Renouvier les nie hardiment l'une et l'autre, en invoquant la loi du nombre. Selon lui, la loi du nombre nous oblige à admettre que l'existence de la cause ou force première, qui est sans cause, comme le marque évidemment le mot *première*, ne peut être sans commencement, qu'elle a donc commencé sans cause et, par suite, qu'elle est et peut être dite *nécessaire* uniquement pour

la série des êtres et des phénomènes qui résultent de son existence et de son action. Cette idée de commencement sans cause est, sans doute, pensait-il, absolument incompréhensible et la raison ne l'accepte pas sans se faire quelque violence; mais le principe de contradiction, qui condamne l'infinitisme traditionnel, ne permet pas de la repousser. Premier et absolu commencement sans cause, ou contradiction inhérente à l'infini numérique actuel : ce dilemme caractérise la doctrine de Renouvier. Rappelons en quels termes est posé ce terrible dilemme dans le *Premier Essai de Critique générale* :

« Si le nom de *hasard* est tout négatif, si la formule consacrée : *par hasard* (*casu*), signifie simplement sans précédents, il n'est pas douteux qu'une force première soit par hasard. Les difficultés qu'on peut se faire ici proviennent de l'illusion par laquelle on érige en façon d'antécédent et de cause le terme même qu'on pose et qu'on emploie dans le discours pour exclure tout antécédent, toute cause; comme si l'on chargeait de la production de A, phénomène premier, cela précisément qui pose A non-produit. Au contraire, il faut traiter le *hasard* et la *nécessité* de termes synonymes quand on les applique à ce qui est sans cause. L'un et l'autre se confondent avec le fait premier, la première donnée, et ne sauraient s'expliquer autrement. *Ne pouvoir pas ne pas être*, alors qu'il s'agit d'un fait non précédé, c'est être directement, immédiatement; c'est être, c'est-à-dire, selon la connaissance être posé et rapporté à ce qui suit. D'autre part un fait non précédé, en tant que tel, est sans raison, et le nommant pour cela *fortuit* ou encore *arbitraire* en soi, nous ne faisons pourtant rien de plus que le poser, comme quand nous l'appelons *nécessaire*. Je dis qu'un fait non précédé est sans raison, car s'il avait sa raison en soi, à cet égard il se précéderait lui-même, ce qui est contre l'hypothèse.

« Reste ceci, une question que l'on croit comprendre : La force première *s'est-elle produite elle-même*, ou la force première *existait-elle* dans *des temps indéfinis* »? Rappelons-nous que cette force est une limite à laquelle les faits successifs s'arrêtent. Ce serait se contredire que d'énoncer une proposition dont le sens supposerait quelque rapport antérieur au rapport premier. Or, si nous disions : *La force s'est produite*, entendant par là certain dédoublement qui lui donnerait avec elle-même une relation de cause à effet, nous impliquerions l'existence de quelque chose avant la force en tant que pro-

duite. La *Cause de soi*, envisagée dans la représentation personnelle, a sans doute un sens, mais à la condition de deux actes définis et vraiment successifs donnés sous la catégorie de conscience, tandis que la force première ne succède à rien. Devons-nous alors recourir à l'autre formule : *La force existait,* c'est-à-dire a existé en telle sorte qu'elle n'ait point eu à commencer? Ce serait admettre qu'elle s'est indéfiniment succédé à elle même, quoique sans changement. Nous prolongerions ainsi le temps, la suite des durées, au delà d'une limite que nous avons posée, et nous croirions éviter la contradiction parce que nous envisagerions dans ces durées successives un contenu toujours le même. Illusion ! le nombre des durées, dès que nous les posons distinctes, ce nombre sans fin actuellement écoulé, nombré, fixé, est une contradiction palpable, de quelque unité de temps que nous fassions usage.

« On remarquera que j'évite ici la formule équivoque: *exister de tout temps,* car encore qu'on entendît volontiers par là *n'avoir pas commencé*, on pourrait tout aussi bien entendre avoir *commencé avec le temps*. Le temps réel, mesuré par des phénomènes, ne saurait compter sans contradiction, non plus que les phénomènes eux-mêmes, une série actuellement infinie de moments écoulés.

« Il s'ensuit de cette analyse, ce que nous pouvions déjà prévoir, que la force première n'est déterminable de causalité, ni par relation à soi, ni par simple succession à soi. Mais les deux formules que j'ai réfutées, qui se présentaient comme contraires, s'identifient et s'annulent l'une l'autre en se confondant, lorsque pour poser cette limite qui est la force première on s'attache sérieusement à n'étendre pas la succession au delà : alors il n'y a plus de différence entre ce qu'on appelle exister absolument, nécessairement, éternellement, immuablement, et ce qu'on appelle commencer arbitrairement et fortuitement. Tout cela signifie être, être posé sans rapport antérieur, et à titre de condition des relations données pour la suite.

« Quelques philosophes ont fait encore un effort, ont voulu placer quelque chose plus loin que la limite, el ils ont imaginé la *pure puissance,* le pouvoir être absolu, une sorte de force indéterminée précédant les forces réelles. Il n'y a rien à opposer à ce point de vue logique, bien qu'un peu en dehors de l'usage régulier des catégories. Mais qu'est-ce autre chose

qu'énoncer le problème insoluble : *De quoi et par quoi quelque chose ?*

« Ce mystère indéniable est une réponse suffisante à l'objection : *Peut-on comprendre qu'une chose soit sans une force antécédente ?* Non sans doute ; mais *peut-on comprendre simplement qu'une force soit, et n'est-il pas inconcevable*, c'est-à-dire cette fois *n'est-il pas contradictoire qu'une série de forces successives soit, sans une force première*[1] *?* »

Le passage important et curieux que l'on vient de lire appelle quelques observations.

En soutenant et en expliquant sa thèse du premier commencement, Renouvier se plaît et s'applique, dirait-on, à la présenter sous un jour qui la fasse paraître moins paradoxale et qui permette à la raison d'en être moins étonnée et de s'en accommoder plus aisément. Il fait remarquer que les deux mots *nécessaire* et *fortuit* peuvent être employés, aussi bien l'un que l'autre, pour définir et caractériser le commencement sans cause de la force première. Mais il y a une équivoque en cette proposition, que l'emploi des deux mots dont il s'agit est indifférent. Il résulte de l'explication même qu'il en donne qu'il ne les emploie pas dans le même sens, qu'il les applique à deux idées très différentes. Ce n'est pas au même point de vue que, selon lui, la force première doit être considérée, d'un côté, comme *nécessaire*, de l'autre, comme *fortuite*, *arbitraire* et *sans raison*. Elle est nécessaire *pour* ce qui la suit, parce que ce qui la suit ne peut exister sans elle. Elle n'est pas nécessaire, considérée en elle-même, car elle n'a de rapport avec aucun antécédent, et l'on ne peut parler, pour expliquer son existence, ni de nécessité causale ni de nécessité

1. *Premier Essai de Critique générale*, 2e édition, t. III, p. 184 et suiv.

Le passage cité est tiré de la deuxième édition du *Premier Essai de Critique générale*, parue en 1875. Il reproduit le texte de la première édition publiée en 1854 (p. 315 et suiv.). L'auteur s'est borné à changer quelques termes pour donner plus de précision à sa pensée.

Je note cependant l'addition de l'alinéa qui se rapporte à la série de moments dont se compose le temps : — « On remarquera que j'évite ici la formule équivoque : *exister de tout temps*, ou encore qu'on entendit volontiers par là *n'avoir pas commencé*, on pourrait tout aussi bien entendre *avoir commencé avec le temps*. Le temps réel, mesuré par des phénomènes, ne saurait compter sans contradiction, non plus que les phénomènes eux-mêmes, une série actuellement infinie de moments écoulés. »

L'objet de cet alinéa est de ne laisser aucune obscurité en l'idée que Renouvier se faisait et voulait donner du premier commencement. Il tenait qu'une éternité passée dont le contenu aurait été toujours la même, n'échapperait pas plus qu'une série infinie de phénomènes successifs à la contradiction de l'infini numérique actuel.

logique. C'est donc par hasard qu'elle existe. On ne peut assimiler hasard et nécessité pour la définir ; on ne peut dire, comme Renouvier, qu'il n'y a aucune différence entre ce qu'on appelle exister nécessairement, immuablement, éternellement et ce qu'on appelle commencer arbitrairement et fortuitement. Cette identification de l'existence éternelle et du commencement sans cause ne supporte pas l'examen. C'est vraiment le hasard que Renouvier met à l'origine de ce tout qu'est le monde. C'est sur le hasard que l'idée du premier commencement fait reposer toutes choses. C'est le hasard, le hasard seul, qu'elle oppose, en vertu du principe de contradiction à la série infinie des causes naturelles. Il s'agit de savoir, — et c'est ce que j'aurai à examiner plus loin, — si ce fortuitisme ne soulève pas les plus graves objections, et si, comme le pensait l'auteur du *Premier Essai*, l'on est logiquement obligé de l'admettre pour échapper à l'infinitisme.

On a vu que, dans le même passage, Renouvier parle de l'effort par lequel quelques philosophes font remonter au delà de la force ou des forces premières une *pure puissance*, un pouvoir être absolu, « sorte de force indéterminée qui précèderait les forces réelles ». Il n'objecte rien à ce point de vue, qu'il estime logique, quoique un peu en dehors de l'usage régulier des catégories. Je ne vois pas quelle valeur logique on peut attribuer à cette pure puissance. Il aurait dû peut-être se demander si, aux yeux des philosophes qui l'ont imaginée, elle était sans commencement, ou si elle avait commencé. Le point de vue de ces philosophes n'est pas seulement étranger à l'usage régulier des catégories ; il est en contradiction avec l'usage que l'on doit faire des catégories de nombre, de succession et de causalité. Cette pure puissance me paraît une abstraction vide, une pure chimère. J'ajoute qu'elle ne se borne pas à énoncer le problème : *De quoi et par quoi quelque chose?* Elle prétend le résoudre : quel autre objet pourrait-elle avoir? Et elle prétend, semble-t-il, le résoudre, en prenant la place de la personnalité divine, éternelle et parfaite.

La préoccupation d'ôter à l'idée de premier commencement, l'apparence de paradoxe se retrouve et s'accuse avec force dans l'étude de Renouvier sur *l'Infini, la Substance et la Liberté*. Ravaisson avait combattu cette idée dans son *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, en rappelent, pour le lui opposer, l'antique axiome : *Rien ne vient de rien*.

« L'idée de *ce qui est*, répond Renouvier, est au fond la même que celle de *ce qui est éternellement*, car la seule forme positive, ou non-contradictoire de l'éternel est la notion de ce qui est simplement, ou sans que nous en pensions aucunes conditions, en d'autres termes, la pensée de l'existence en général, inséparable du sentiment de l'existence. Il est bien certain que nous sommes impuissants à nous en dépouiller. Est-ce une raison valable pour nier l'existence du premier commencement ? Tout au contraire, c'en est une pour expliquer, en supposant le premier commencement réel, comment il se fait que nous ne le puissions comprendre. La négation de tout premier commencement de l'existence successive nous obligerait à poser des concepts contradictoires ; nous sommes donc tenus de la repousser, afin d'obéir à la loi fondamentale de l'esprit. La donnée d'un premier commencement nous est incompréhensible, parce que nul être n'a la possibilité de se représenter que nulle condition d'être n'existe, ni par conséquent que l'être commence sans conditions ; mais elle est dialectiquement nécessaire, loin qu'elle soit contradictoire, car ce n'est pas une contradiction que l'impossibilité de se représenter le néant de conditions, joint à la nécessité logique de supposer une limite à la série des conditions. La représentation de l'être, comparée au non-être qui précède, est simplement inabordable, faute pour nous de trouver en ce cas la place du rapport entre des choses successives. La contradiction est dans l'autre hypothèse, suivant laquelle une infinité d'êtres ou moments d'être successifs ont formé un total naturellement réalisé, par conséquent fini.

« Cette impossibilité de nous dépouiller de la notion d'être est encore le fondement spécieux du vieil argument que M. Ravaisson a rapporté en première ligne. *Rien ne vient de rien*, a dit la sagesse antique. Mais cela est parfaitement vrai, d'accord avec notre thèse. La proposition contradictoire à celle-ci serait, que *quelque chose vient de rien* ; or, cet énoncé est véritablement absurde. Comment quelque chose *viendrait-elle de rien ?* Il faudrait donc que rien fût quelque chose ! On donne à la formule du premier commencement une tournure illogique en la faisant servir à résoudre la question que précisément elle doit laisser insoluble, c'est-à-dire en énonçant un lien de causalité, tout au moins de succession, là où elle signifie qu'il n'en existe aucun. Il est clair que les philosophes qui veulent réfuter la thèse du premier commencement en

lui prêtant cette forme : *Quelque chose vient de rien* donnent à ce *rien* la valeur de quelque chose ; mais ils n'y sont pas autorisés. L'axiome : *Rien ne vient de rien,* avec l'usage qui en est fait, est un sophisme dont le vice consiste en deux sens différents donnés au second terme *rien,* l'un négatif et l'autre positif, l'un destiné à rendre la proposition formellement possible, l'autre, à la constituer absurde. On s'en apercevra aussitôt, si l'on veut bien mettre l'axiome sous cette forme plus catégorique et sans gallicisme : *La chose qui est ne vient pas de la chose qui n'est pas.* Non, sans doute, dirons-nous alors ; mais de ce que ceci est absurde, il ne s'ensuit pas que cette autre proposition soit également fausse : *La chose qui est, est venue,* sans *qu'aucune chose ait été auparavant*[1]. »

Il m'est impossible de prendre au sérieux le raisonnement par lequel Renouvier cherche à accorder l'axiome : *Rien ne vient de rien*, avec sa thèse du premier commencement. Pourquoi la proposition contradictoire à cet axiome : *Quelque chose vient de rien* paraît-elle absurde ? Est-ce, comme il le dit, parce qu'elle énonce un lien de causalité, tout au moins de succession, là où elle signifie qu'il n'en existe aucun ? Je nie qu'elle énonce un lien de causalité ou de succession entre une chose et une autre chose quelconque. Ce qui me paraît très clair, c'est précisément, au contraire, qu'elle énonce la négation d'un tel lien. Je nie que les philosophes qui repoussent la thèse du premier commencement en lui prêtant cette forme : *Quelque chose vient de rien*, donnent à ce rien la valeur de quelque chose. *Quelque chose est créé de rien ;* veut dire : quelque chose vient par une cause efficiente, mais non de ce qu'Aristote appelait une cause matérielle. *Quelque chose vient de rien*, veut dire : quelque chose vient sans cause efficiente et sans cause matérielle, quelque chose vient sans qu'aucune autre chose ait été auparavant, quelque chose commence absolument. Affirmer le commencement absolu d'un chose, c'est affirmer que cette chose succède à *rien,* et affirmer que cette chose succède à *rien*, est postérieure à *rien,* c'est précisément nier la succession de cette chose à une autre chose. L'absurdité de la proposition : *Quelque chose vient de rien*, si cette proposition doit vraiment être regardée comme absurde, n'est que l'absurdité du commencement absolu ; et cette

1. Voyez dans l'*Année philosophique* de 1868 (in-12), l'étude qui a pour titre : *L'Infini, la Substance et la Liberté,* p. 169 et suiv.

absurdité est fondée, pour ceux qui l'affirment, sur cet axiome synthétique : *Tout ce qui commence a une cause*, ou bien : *Rien ne commence sans cause,* absolument indentique à l'aphorisme : *Rien ne vient de rien.* C'est donc bien vainement que Renouvier, pour que sa thèse du premier commencement puisse être acceptée sans trop de peine, s'efforce d'identifier l'idée *de ce qui est simplement,* de *l'existence en général,* avec celle *de ce qui est éternellement.*

V

Est-il vrai, comme le soutient Renouvier, que la loi fondamentale de l'esprit nous impose l'idée du premier commencement, et qu'on ne puisse repousser cette idée, sans être forcé d'admettre, — ce qui est évidemment contradictoire, — qu'une *infinité* d'êtres ou de moments d'être successifs ont formé un total actuellement réalisé, par conséquent *fini?* Y a-t-il là un véritable dilemme logique?

Je remarque que de puissants esprits, le savant théologien Gerdil, le profond mathématicien Cauchy, qui, comme Renouvier et avant lui, ont montré la contradiction inhérente à l'infini numérique actuel, et examiné quelles conséquences philosophiques on en doit tirer, étaient bien loin de conclure au commencement sans cause de la série, nécessairement finie à leur yeux, des êtres et des phénomènes successifs, C'est pour combattre l'éternité de la matière et pour établir l'existence d'un être éternel et immuable, créateur du monde, qu'ils invoquaient le principe du fini.

Ecoutons Gerdil :

« Il est évident que quelque chose existe de toute éternité. Car supposé que pour un moment rien n'existe, aucune chose ne pourra commencer à exister, puisque le néant ne peut rien produire. Aussi M. Locke ne fait pas difficulté de proposer ce principe comme une vérité incontestable et mathématique.

« Ce qui est peut être conçu exister de deux manières. La première est celle d'une immutabilité absolue et invariable à tous égards ; de telle sorte que dans cet être il n'arrive jamais de changement ni quant à l'existence, ni quant à la manière de l'existence : c'est ce que j'appelle exister sans succession. Car l'idée de succession emporte l'idée d'un changement à quelque égard. Donc un être qui existe sans variation

et sans qu'un état succède à un autre état existe sans succession...

« La seconde manière d'exister est celle d'un être sujet au changement, et dans lequel un état, un mode, une situation quelconque succède à un autre état, à un autre mode, à une autre situation.

« Une suite d'états quelconques qui se succèdent les uns aux autres forme une série nombrable, puisque chaque état étant un état réel est réellement une unité concrète.

« Dans l'univers il y a une suite de révolutions périodiques, de générations qui se succèdent, de variations continuelles soit dans la forme, soit dans la position des parties qui le composent.

« Si l'univers a existé de toute éternité, la révolution présente du soleil a été précédée d'une suite infinie de révolutions. Cette proposition est évidente ; car si la suite ou la multitude des révolutions qui ont été jusqu'à ce jour n'était pas absolument infinie, elle aurait donc un commencement assignable, et ne serait pas éternelle contre la supposition. Or, une suite infinie de révolutions, qu'on doit reconnaître s'être déjà succédé les unes aux autres dans cette supposition de l'éternité de l'univers, n'est qu'une suite composée d'un nombre ou multitude infinie de termes ou d'unités, puisque l'unité abstraite est applicable à chaque révolution donnée. Donc l'existence éternelle de l'univers établit nécessairement, non seulement la possibilité, mais la réalité d'une suite d'unités actuellement infinie. Mais cette suite infinie a été démontrée impossible. Donc l'éternité de l'univers, dont elle serait une conséquence nécessaire, est également impossible...

« L'idée de l'éternité est donc incompatible avec l'existence de tout être sujet à variation et à succession.

« Donc, s'il existe quelque chose de toute éternité, ainsi qu'on est forcé de le reconnaître, il faut que l'être éternel dont l'existence est nécessaire soit un être immuable à tous égards et par conséquent souverainement parfait.

« C'est donc une erreur visible de ceux qui ont prétendu que l'éternité de Dieu n'est pas moins inconcevable que l'éternité de l'univers et de ses éléments. Il y a une contradiction manifeste à supposer l'éternité dans un être muable, parce que cette éternité entraînerait une suite actuellement infinie d'états ou de termes distincts, et par conséquent une multitude infinie d'unités, telle qu'on l'a démontrée impossible. Mais l'existence

éternelle de l'être immuable ne forme point de suite nombrable actuellement infinie. Pour former cette suite, il faut des termes en unités réelles qui se succèdent les uns aux autres ; or, dans l'être immuable un état, un mode, une situation ne succède jamais à un autre état, à un autre mode, à une autre situation. Son existence est donc sans aucune succession de termes réels, et ne forme point par conséquent de suite nombrable actuellement infinie. Ainsi quelque difficulté qu'on éprouve à concevoir nettement l'éternité sans succession, il est pourtant certain qu'on peut s'en former quelque idée, et il est incontestable que cette idée ne renferme point de contradiction, telle que la renferme l'idée de l'éternité de tout être sujet à variation.

« Donc puisqu'il existe des êtres muables, ces êtres doivent avoir eu un commencement, et ne peuvent l'avoir eu que par l'action de l'être éternel. La création est donc démontrée *ab impossibili* [1].

Dans ses *Leçons de physique générale*, Cauchy rappelle ces vues et ces raisonnements du philosophe théologien, en leur donnant son entière approbation.

« Cette proposition fondamentale, dit-il, qu'on ne saurait admettre une suite ou série actuellement composée d'un nombre infini de termes, peut être démontrée par les mathématiques de mille manières différentes... Elle s'appliquerait aussi bien à une série de termes ou d'objets qui auraient existé successivement, ou même à une série d'événements qui auraient succédé les uns aux autres, qu'à une série de termes dont l'existence serait simultanée ; et dans les deux cas, il est également impossible que le nombre de ces termes, de ces objets, de ces événements soit devenu actuellement infini. Ainsi, par exemple,

1. Gerdil. *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion : Démonstration mathématique contre l'éternité de la matière*, p. 34 et suiv.

Gerdil n'est pas le seul philosophe catholique qui, au XVIII[e] siècle, ait soutenu l'impossibilité de l'infini quantitatif actuel en montrant que cette impossibilité exclut l'éternité de la matière, mais non celle de Dieu. Au nom de Gerdil, il convient de joindre celui de Boscovich (voyez l'*Année philosophique* de 1891, p. 102-112). Les ouvrages de Boscovich et de Gerdil sont presque de la même époque : celui de Boscovich de 1758, et celui de Gerdil de 1760. Boscovich tirait du principe du fini cette conséquence, que la matière se compose nécessairement d'éléments indivisibles et inétendus, centres de forces attractives et répulsives. Gerdil, qui était cartésien, était fort éloigné de cet atomisme dynamique : il tenait que la matière est divisible à l'infini; mais, disait-il, cette divisibilité à l'infini n'est que l'infini en puissance; elle ne suppose pas l'infini actuel.

si nous pouvons affirmer qu'il n'existe en ce moment qu'un nombre fini d'étoiles, il n'est pas moins certain que le nombre de celles qui ont existé est pareillement fini, quand même on admettrait que ces étoiles auraient été détruites. Ce que nous disons ici du nombre des étoiles, on peut également le dire du nombre des hommes qui ont vécu sur la terre, du nombre des révolutions de la terre dans son orbite, du nombre des états par lesquels le monde a passé depuis qu'il existe. Donc, il y a eu un premier homme, il y a eu un premier instant où la terre a paru dans l'espace, et le monde lui-même a commencé... C'est ce qu'a très bien établi le savant père Gerdil dans une dissertation intitulée *Démonstration mathématique contre l'éternité de la matière.*

« Il est facile, comme le montre le père Gerdil, d'établir la certitude de cette proposition que l'idée de l'éternité ne saurait s'appliquer à l'existence d'un être sujet à variation et à succession ; par exemple, à l'existence de la terre ou de tout autre objet matériel. En effet, comme la terre, tant qu'elle a existé, aurait pu se mouvoir dans la même orbite, il est clair que la possibilité de l'existence éternelle de la terre entraîne la possibilité d'un nombre infini de révolutions actuellement effectuées par cette planète. Or, rien n'empêche de supposer qu'à chaque révolution une intelligence supérieure imprime un signe quelconque sur un point quelconque de l'étendue, et par conséquent la possibilité de l'existence éternelle de la terre entraînerait encore la possibilité d'une infinité de signes coexistants, ce qui est pourtant contraire au théorème fondamental sur les séries.

« En résumé, Dieu seul est infini, hors de lui tout est fini. Les êtres spirituels et les êtres corporels sont en nombre fini, et le monde a ses limites dans l'espace et dans le temps. L'infinité, l'éternité, sont des attributs divins qui n'appartiennent qu'au Créateur, et que Dieu lui-même ne peut communiquer à ses créatures, sans que sa puissance soit bornée en aucune manière, mais parce qu'il y aurait contradiction dans les termes, si l'idée de l'infini était appliquée à ce qui est susceptible de variation et de changement. En vertu de sa toute-puissance, Dieu peut augmenter indéfiniment le nombre des êtres qu'il a créés, il peut prolonger indéfiniment la durée de ces mêmes êtres; mais il ne s'ensuivra pas que ces êtres soient éternels dans la véritable acception de ce mot : Concevons, pour fixer les idées, qu'il fût donné à un homme de prolonger

indéfiniment son existence sur le globe terrestre. Il est vrai que le nombre des jours, des années, des siècles propres à mesurer la durée de cette existence croîtrait sans cesse, mais il est également vrai qu'à une époque quelconque on pourrait toujours exprimer en chiffres le nombre dont il s'agit. Nous devons en dire autant de cette existence nouvelle que la religion découvre à l'homme au delà du tombeau, de cette immortalité qui doit punir le crime et consoler l'innocence. L'homme est immortel, mais non pas éternel; l'éternité qui l'attend n'est qu'une durée qui croît continuellement et au delà de toute limite assignable. Mais si, à un instant quelconque de cette éternité, il arrête sa pensée sur le temps écoulé depuis qu'il a commencé d'être, jamais il ne pourra dire que ce temps soit devenu infini [1]. »

Ainsi, selon Gerdil et Cauchy, le principe de fini ne peut être opposé à l'éternité divine, parce qu'il ne se peut produire et ne se produit aucun changement en Dieu ; mais il ne permet pas de croire à l'éternité du monde, parce que les changements qui se produisent continuellement dans un monde supposé éternel formeraient un nombre actuellement infini. L'immutabilité et l'éternité sont en Dieu deux attributs liés l'un à l'autre, tandis que le commencement logiquement nécessaire du monde est impliqué par sa mutabilité. Le monde n'étant pas immuable a commencé ; mais il n'a pas commencé sans cause ; il a commencé par la volonté de l'être immuable qui existait avant lui ; il a été créé.

Je m'explique sans peine que cette doctrine, telle que l'ont exposée et expliquée Gerdil et Cauchy, n'ait pu satisfaire la raison de Renouvier. J'entends la réponse qu'il aurait pu leur faire :

Vous croyez que le monde a commencé, mais que Dieu est éternel, et vous fondez cette différence sur l'immutabilité de Dieu ; mais l'immutabilité divine ne s'accorde pas avec la création. Si Dieu eût été réellement immuable, il n'eût pas créé le monde; dire que le monde a été créé, c'est dire qu'il a commencé en suite d'un acte qui a été un changement en Dieu.

Il aurait pu rappeler à ce sujet les réflexions de son ami Lequier sur l'éternité divine. Malgré la tradition théologique qui pesait sur sa pensée, comme sur celle de Gerdil et de Cauchy,

1. A. Cauchy. *Sept leçons de physique générale* faites à Turin en 1833, publiées en 1868 par l'abbé Moigno, p. 24 et suiv.

Lequier avait vu avec profondeur qu'il faut bien introduire en Dieu, de quelque manière, la succession et le changement, si l'on ne veut pas lui refuser la connaissance des choses successives et changeantes, la connaissance du monde :

« Tout à coup, ô surprise, ô surcroît de merveilles, voici que j'ai été témoin d'un changement opéré au sein de la permanence absolue. Celui dont l'immuable substance ne comporte point d'accident, qui ne pouvait avoir aucun désir puisqu'il n'avait aucun besoin, celui qui était seul et qui était tout, a cessé d'être seul et d'être tout ; il est sorti de son repos pour exécuter dans le temps son éternel projet, une autre chose est devant lui, le monde existe, désormais, ils sont deux, le créateur et la créature.

« Le monde existe ; et l'espace homogène et simple a reçu, ici et non point là, cette matière qui occupe diversement l'étendue.

« De même, dans l'uniforme durée se succèdent les choses finies. L'éternité qui les embrasse ne se divise pas pour les admettre, elle n'est pas successive comme elles. Toutefois, pendant que Dieu voit ces choses naître et périr, il persévère il est vrai dans ses perfections inaltérables, mais ce regard divin qui en quelque façon maintient devant soi les choses passées et anticipe les futures, ne peut pas faire que les passées continuent d'être et que les futures aient commencé. Or si, considérées quant à l'idée qui les représente, ces choses sont éternelles, considérées quant à leur être, elles sont réellement les unes après les autres. Cette succession des choses porte semble-t-il, son ombre jusque sur Dieu, en ce sens que, toujours le même dans sa nature et dans la connaissance parfaite qu'il a de ces choses, il faut bien néanmoins qu'il les voie arriver successivement à l'être, et voila qu'il s'introduit en Dieu je ne sais quoi de semblable à la succession, car il n'y a point de milieu entre la succession et la permanence.

« Un changement en Dieu ! c'est une idée qui trouble, une parole qu'on ne prononce pas sans terreur. Pourtant il faut reconnaître, ou que Dieu, dans son rapport au monde, contracte un mode nouveau d'existence qui participe à la nature du monde, ou que ce monde est devant Dieu comme s'il n'était pas ; c'est n'en pas dire assez : tant qu'il n'est pas un pur néant la souveraine intelligence ne saurait le confondre avec le néant, et pour si peu qu'il soit, il suffit à priver Dieu de l'intégrité du tout-être. Il fait une tache dans l'absolu, qui détruit

l'absolu. Cet univers comparé à l'immensité n'est, je le veux bien, qu'un grain de sable ; mais ce grain de sable existe de son être propre, et les changements qui s'y opèrent n'ayant pas moins de réalité que les choses qui les subissent, Dieu qui voit ces choses changer change aussi en les regardant, ou il ne s'aperçoit pas qu'elles changent[1]. »

Voilà qui est décisif contre l'immutabilité divine. Dieu, dans son rapport au monde contracte un mode d'existence qui participe à la nature du monde, c'est-à-dire un mode d'existence soumis à la loi de succession. Dieu ne peut connaître les choses qui changent sans changer lui-même. Pourquoi ? Parce qu'il ne peut connaître les choses qui changent, qui sont successivement futures, présentes et passées, sans les connaître *successivement* comme futures, présentes et passées. Il y a donc succession et changement en sa connaissance, en sa pensée. S'il ne connaît pas les choses comme changeantes, comme successivement futures, présentes et passées, il ne connaît pas leurs rapports réels, il ne les connaît pas.

Lequier se trouvait conduit par un raisonnement invincible à penser que la croyance à la création implique l'idée d'un changement, d'une succession en Dieu. Il n'admettait pas cette idée sans scrupule, sans trouble de conscience. Il l'eût, me semble-t-il, admise avec une plus tranquille hardiesse, s'il eût fait attention que de l'ordre de succession dépendent l'ordre de causalité et l'ordre de finalité. Si Dieu ne connaît pas les choses comme successives, comme antérieures et postérieures, il ne les connaît pas comme causes et effets, il ne les connaît pas comme moyens et fins, il ne nous connaît pas comme obligés et libres, attendu que l'obligation et la liberté s'appliquent à des actes futurs. Si Dieu ne connaît pas les choses successives, rien de ce qui constitue notre raison théorique et notre raison pratique ne peut entrer dans la pensée divine. N'est-il pas clair que la création, que les rapports de Dieu avec le monde créé introduisent forcément en Dieu la variation et par suite la succession ?

VI

Dieu était absolument immuable avant la création ; il a cessé de l'être par la création. Son éternité n'était pas successive

1. *La Recherche d'une première vérité. Fragments posthumes*, p. 95 et suiv.

avant la création ; elle l'est devenue. En créant le monde, Dieu est sorti de son immuable et éternel présent, pour se faire en quelque sorte semblable aux êtres créés. En créant le monde, il a créé, peut-on dire, non seulement pour les êtres créés, mais pour lui-même, le temps avec ses trois divisions : passé, présent, futur. On ne peut plus admettre ce que disaient saint Thomas et les scolastiques, qu'à l'éternité divine toute présente coexiste toute la suite des temps, et que toute la suite des temps est enfermée dans l'indivisible éternité divine[1]; il

1. Voici en quels termes Lequier expose et développe les vues de saint Thomas et des scolastiques sur la coexistence à l'éternité divine de toute la suite des temps :

« L'éternité divine embrasse le temps telle qu'elle est et tel qu'il est : il est embrassé successif parce qu'il est successif, mais elle l'embrasse sans succession parce qu'elle est toute présente. A présent, à cet instant qui est l'instant présent l'éternité est ; et elle est tout entière; tout entière à la fois. Et cela ne peut être sans qu'à l'éternité même ne coexiste l'instant présent, parce que c'est cela même que je dis. Mais de ce que coexister veut dire exister ensemble, s'ensuit-il qu'il appartient à l'instant présent d'avoir toute l'extension de l'éternité? Cela serait absurde. L'instant présent existe présentement, l'éternité est présentement du présent qui appartient à Dieu. sans que ces deux présents, ni l'un se rapetisse infiniment, ni l'autre s'étende infiniment pour s'égaler à l'autre. Le présent immense, le présent parfait contient seulement l'autre qui n'est qu'un point, et il contient aussi, à la vérité, et le futur qui n'est pas encore et le passé qui n'est plus; mais il ne le contient pas dans ce point qui est l'instant présent, de telle sorte que le futur serait avant lui-même et le passé après lui-même : le passé a été et le futur sera, dans ce présent inaltérable. A été, sera : c'est moi qui parle. Toutes ces divisions de l'être, vraies pour moi, vraies en soi, vraies pour Dieu, par conséquent, n'affectent en rien pourtant son présent éternel et indéfectible. Dieu ne dit pas, comme moi qui passe et me succède : Telle chose était, je la voyais être. Dieu est l'éternel témoin des vicissitudes, mais il n'y a point en lui la plus légère ombre de vicissitude. Je dis en lui, car la succession, réelle en soi, est réelle devant lui quoique infiniment au-dessous de lui. » (*La Recherche d'une première vérité*, p. 93.)

Tels sont les principes qui dominent l'enseignement théologique traditionnel. Lequier les juge, semble-t-il, par l'explication même qu'il en donne en un commentaire aussi clair et exact qu'éloquent. Il en montre l'origine en faisant cette remarque fort juste, que « les scolastiques, malgré la pénétration dont ils ont fait si souvent preuve dans leurs analyses, se sont laissés aller à tellement identifier les caractères de l'éternité à ceux de l'immensité proprement dite qu'ils ne font plus çà et là que retrouver l'immensité ». (*La Recherche d'une première vérité*, p. 94.)

Eh! oui, les scolastiques assimilaient entièrement les caractères de l'éternité à ceux de l'immensité. Et cette erreur en faisait naître une autre, contre laquelle personne ne s'est élevé avec plus de force que Lequier : c'est en s'appuyant sur cette assimilation de l'éternité à l'immensité qu'ils croyaient pouvoir concilier l'absolue prescience divine avec la liberté humaine. En s'appliquant à mettre hors de doute la réalité du libre arbitre, Lequier s'était rendu compte que la conception scolastique de l'éternité et de l'immutabilité divines ne pouvait être maintenue. Le reproche qu'il faisait à cette conception théologique était d'atteindre la croyance

faut reconnaître que cette éternité indivisible a précédé la suite des temps, laquelle a commencé par l'acte de la volonté divine créatrice. Telle est la conception de théologie naturelle qui se tire logiquement des réflexions de Lequier sur l'éternité divine. Il faut voir si le finitisme l'impose ou la permet à la pensée.

Selon Renouvier, il n'est pas possible, même en supposant qu'il n'y ait eu aucun changement en Dieu avant la création, de concevoir et d'admettre que cette immutabilité divine antérieure à la création implique une éternité divine *a parte ante* qui n'aurait pas été successive. On comprend donc qu'il n'ait pu voir dans l'éternité un attribut divin et que la thèse du premier commencement, même appliquée à Dieu, lui ait paru logiquement imposée par le principe du fini. Rappelons-nous ces mots du *Premier essai* : — « Devons-nous recourir à cette formule : *La force existait*, c'est-à-dire a existé de tout temps et n'a point commencé. Ce serait admettre qu'elle s'est indéfiniment succédé à elle-même quoique sans changement. Nous prolongerions ainsi le temps, la série des durées, au delà d'une limite que nous avons posée, et nous croirions éviter les contradictions, parce que nous envisagerions dans ces durées successives un contenu toujours le même. Illusion ! le nombre des durées dès que nous les posons distinctes, ce nombre sans fin actuellement écoulé, nombré, fini, est une contradiction palpable, de quelque unité de temps que nous fassions usage. »

J'ai cru longtemps, comme Renouvier, que l'idée de durée renferme l'idée de la succession du même au même, et qu'il est, par suite impossible d'attribuer à la cause première, une éternité qui ne serait pas successive et qui ne formerait pas un nombre infini. Je n'avais pas suffisamment réfléchi à la nature du continu de durée. Aussi n'hésitais-je pas autrefois à soutenir avec assurance, à l'exemple et à la suite de l'auteur du *Premier essai*, l'idée du premier commencement. Je dois rappeler ici ce que j'ai écrit sur ce sujet dans l'*Année philosophique*, de 1890 :

au libre arbitre en rendant illusoire l'idée de succession. Il s'était proposé, — comme on le voit à la page 97 de ses *Fragments posthumes*, — d'examiner la question de l'analogie et des différences de l'espace et de la durée. De cet examen il eût probablement conclu, — on peut le croire, — qu'en assimilant le temps à l'espace, Kant et Renouvier étaient tombés dans une erreur semblable à celle des scolastiques sur l'éternité et l'immensité de Dieu. Cette erreur vient de l'imagination spatiale et n'a rien qui doive étonner.

« L'idée de succession est indépendante de celle de variation ; celle-ci rend sensible et sert à mesurer celle-là, mais elle ne la constitue pas. Ce qui le prouve c'est que la variation peut être plus ou moins grande sans que la succession soit affectée le moins du monde. Je conçois clairement la succession du même au même, comme celle du différent au semblable, et c'est ce que j'exprime en me servant du mot *durer* par opposition à changer. En un mot, l'idée de durée, tout aussi bien que celle de changement, implique celle de succession. Donc, l'immutabilité qu'on attribue à la pensée divine ne saurait l'empêcher d'être soumise à la catégorie de succession.

« Maintenant, si l'on ôte de l'idée d'éternité l'idée de durée, c'est-à-dire de succession, nous demandons ce qui en reste d'intelligible. Il est vrai que les scolastiques ont imaginé une *duratio tota simul*, une éternité indivisible, comme ils ont inventé une immensité indivisible. Il est vrai que le spiritualisme classique se plaît à chercher une différence de nature entre la notion d'éternité et celle de temps, entre la notion d'immensité et celle d'étendue. Mais il n'est rien de plus vain que ces inventions et ces distinctions contre lesquelles protesta la langue elle-même. Qu'est-ce que c'est que cette éternité qui n'est pas composée de durées, en qui n'entre pas l'idée de grandeur et de nombre, qui diffère du temps par essence, par nature, qui n'a rien de commun avec le temps, sinon un mot vide de sens ? N'est-il pas évident que c'est avec l'idée de temps, de durée, de succession, que nous formons celle d'éternité, et qu'à prétendre l'élever, en quelque sorte, au-dessus de notre constitution intellectuelle, on finit par ne plus s'entendre soi-même[1]. »

Lorsque j'écrivais, il y a vingt-deux ans, les lignes qui précèdent, j'étais fort éloigné de mes vues actuelles sur l'éternité divine et sur le premier commencement sans cause. J'admettais la négation de l'une et l'affirmation de l'autre comme des conséquences logiquement nécessaires et inséparables du finitisme. Je les admettais résolument, sans examiner avec une attention suffisante si elles ne soulevaient par des objections sérieuses et sans chercher d'ailleurs à me dissimuler à moi-même ce qu'elles avaient de contraire à la manière commune de penser et de raisonner. Mais quoi, me disais-je : la

1. *L'Année philosophique de 1890*, p. 179.

négation de l'infini numérique actuel n'est-elle pas, elle aussi, contraire aux habitudes intellectuelles des philosophes, et si, malgré ces habitudes, on ne peut mettre en doute le principe, peut-on reculer devant les conséquences ?

Il faut reconnaître que l'éternité divine est le grand problème du théisme et qu'il est impossible d'en concevoir une solution qui satisfasse pleinement l'esprit humain. « C'est une des vérités les plus certaines et les plus évidentes qu'il y ait au monde, dit Clarke, *qu'il faut que quelque chose ait existé réellement de toute éternité*. Tous les hommes aussi s'accordent à la recevoir. Mais cette vérité, si claire et si évidente par elle-même, est pourtant la chose du monde la plus difficile à concevoir, lorsqu'on s'avise d'en vouloir approfondir la manière. Ces questions : *Comment une chose peut-elle avoir existé éternellement ? Comment une durée éternelle peut-elle être actuellement écoulée ?* ces questions, dis-je, sont de toutes les choses qui ne sont pas des contradictions manifestes, celles qui surpassent le plus la portée de notre esprit fini et borné [1]. »

Gerdil reproche ici à Clarke de confondre deux questions très différentes. « Autre chose, répond-il au philosophe anglais, autre chose est, *exister éternellement* : autre chose, *avoir une durée éternelle actuellement écoulée*. Une durée qui s'écoule actuellement est une durée avec une succession actuelle ; et toute succession actuelle renferme des termes réels, qui se succèdent les uns aux autres. Ainsi, que *quelque chose existe de toute éternité*, c'est une proposition nécessairement vraie ; et en supposant cette existence dans un être immuable, elle n'est point si difficile à concevoir ; on ne peut même la combattre que par des objections frivoles que les scolastiques ont mille fois résolues ; mais qu'*une durée éternelle se soit actuellement écoulée*, c'est une proposition non seulement difficile, mais impossible à concevoir ; puisqu'il implique contradiction qu'une durée marquée par des instants successifs, répondant à des changements réels, puisse jamais devenir actuellement infinie. Ainsi, en retenant ce qui est essentiellement vrai, et abandonnant ce qui est réellement inconcevable, nous parviendrons à reconnaître que ce qui existe éternellement est un être immuable et souverainement parfait. On voit par là que les difficultés qu'on peut former contre une durée éternelle successive ne s'opposent point à cette vérité incontes-

1. Clarke. *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. v.

table, que quelque chose existe éternellement. On ne peut donc pas les regarder comme vaines et sans solidité, sous le prétexte de leur opposition à une vérité clairement démontrée[1]. »

Gerdil oppose avec raison le principe de fini à l'éternité successive. Donc, pour qu'il soit vrai de dire que Dieu a existé éternellement, il faut supposer que Dieu était immuable avant la création, que son éternité, avant la création, était indivisible et non composée de moments successifs. Même dans cette hypothèse, l'indivisible éternité divine présente à l'esprit humain des difficultés que Gerdil n'a certainement pas résolues[2]. Il n'est pas possible de concevoir la durée sans l'imaginer divisible à l'infini comme l'étendue, et il n'est pas possible de la composer d'instants qui ne seraient pas de réelles durées, pas plus que de composer de points mathématiques une étendue quelconque. Il n'est pas possible de concevoir la durée immuable et sans commencement de Dieu, sans l'imaginer composée d'une infinité de parties identiques successives, pas plus que de concevoir l'étendue sans bornes de l'espace, sans l'imaginer formée d'une infinité de parties identiques juxtaposées. C'est que la catégorie de l'espace, qui domine l'esprit humain, impose sa forme à la catégorie du temps, de sorte que cette forme spatiale devient pour notre imagination, inséparable du temps, dont elle paraît caractériser la nature, et ne permet de le concevoir que sous cette forme.

L'imagination spatiale, qui s'applique nécessairement à la durée, la réduit nécessairement à la succession du même au même. Elle repousse très naturellement comme chimérique l'idée d'une éternité indivisible et non successive. Ce qui nous permet d'attribuer à Dieu cette éternité indivisible, antérieure à la création, quoique l'esprit humain, d'après la constitution de la sensibilité et de l'imagination humaines, ne puisse se la représenter, c'est que la critique idéaliste nous oblige à refuser au continu d'étendue et au continu de durée, qui

1. Gerdil. *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion : Démonstration mathématique contre l'éternité de la matière*, p. 48.

2. Il ne suffit certainement pas, pour les résoudre, de dire, avec Gerdil, qu'en se représentant l'existence immuable des vérités nécessaires, par exemple, des vérités mathématiques, on peut se former une notion claire de l'existence éternelle et immuable de Dieu, l'être nécessaire.

n'est, au fond, qu'un continu d'étendue linéaire, toute réalité objective.

Ni Kant, ni Renouvier n'ont fait attention que dans le concept général de temps entrent deux idées, qu'il importe de distinguer, parce que l'analyse rationnelle ne saurait leur accorder la même valeur : l'idée de succession et celle de durée. On ne peut nier la réalité objective de l'idée de succession, sans nier, par cela même, celle de la représentation tout entière. Quant à l'idée de durée, il est impossible d'en contester la subjectivité, qui est inséparablement liée à celle de l'étendue. Dans le temps-durée notre imagination place et range les successifs comme elle place et range les corps dans l'espace. On ne pense le temps-durée qu'en lui donnant la forme spatiale ; on ne le mesure que par le mouvement c'est-à-dire par l'espace. Si l'espace est subjectif, le mouvement ne peut pas ne pas l'être, et, si le mouvement est subjectif, le temps-durée doit l'être également.

Renouvier nous montre dans l'immuable éternité divine des durées successives dont le contenu est toujours le même, et dont le nombre sans fin actuellement écoulé, nombré, fini est une contradiction palpable, de quelque unité de temps que nous fassions usage. Je réponds que ces durées successives, dont le contenu ne change pas, ne sont posées distinctes et nombrées que par notre imagination, nécessairement spatiale. Ces durées successives et distinctes, qui formeraient un nombre infini, sont vraiment *imaginaires*, c'est-à-dire purement subjectives.

En résumé, la subjectivité du continu de durée fait comprendre que l'idée de l'éternité nous paraisse essentiellement identique à celle du temps, tel que nous le mesurons, et que l'éternité nous paraisse nécessairement divisible en une infinité de durées successives. Mais le mode de représentation qui résulte du continu subjectif de durée et qui est propre à l'esprit humain ne nous donne là qu'une apparence. La réalité lui échappe et nous savons pourquoi. En raison de la place qu'occupent et du rôle que jouent le changement et la succession dans notre conscience, nous ne pouvons concevoir qu'une conscience ait pu exister immuablement identique à elle-même, c'est-à-dire sans succession des pensées. Le mode d'existence de cette conscience éternelle et immuable est pour notre esprit un mystère. Cependant, la raison, par la critique des concepts qui déterminent nos jugements ordinaires, nous

conduit à penser que cette conscience sans changement et sans succession a pu exister, qu'elle a certainement et nécessairement existé avant la création du monde. Nous pouvons ainsi sortir du dilemme où Renouvier nous a enfermés : ou l'infini numérique actuel, ou le premier commencement sans cause.

Renouvier, qui a posé ce dilemme, n'avait pu s'affranchir complètement, — j'ai eu souvent l'occasion de le faire remarquer, — du réalisme d'espace et de durée. Il admettait des moments réels de temps, de réelles durées élémentaires, qu'il ne fallait pas confondre avec les instants, lesquels ne sont que des limites. « Toute sensation, dit-il, dans son ouvrage posthume sur la *Doctrine de Kant*, réclame un moment du temps pour être sentie et réfléchie ; et le moment est un temps par opposition à l'instant qui n'enferme que l'idée de limite. Tout ce qui est vie se divise en moments *individuels*, qui ne sont ni composés d'instants, non plus que la ligne mathématique n'est composée de points, ni eux-mêmes continus et indéfiniment divisibles, comme la ligne, parce qu'autrement il faudrait rétrograder sans fin pour trouver des éléments réels de la sensation, ce qui est manifestement absurde [1]. »

A quoi l'on peut répondre, comme l'a fait récemment un philosophe américain, M Lovejoy : Ces unités de durée ont-elles, elles aussi, une durée, une grandeur de temps? Si oui, elles sont divisibles et ne sont donc pas de réels et ultimes éléments, quelque petites qu'on les suppose. Si non, ce ne sont que des instants, des points de temps, qui, en quelque nombre qu'on les suppose accumulés, ne peuvent former une réelle durée.

VII

Entre l'éternité divine et le premier commencement sans cause, le principe du fini ne nous oblige pas à choisir. Il n'exclut pas l'éternité divine, pour qui tient que cette éternité a

1. *Critique de la doctrine de Kant*, p. 318. — Voyez aussi le *Troisième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 40 et suiv. ; 2e édit., t. I, p. 71 et suiv.

2. Voyez *The problem of time in recent french philosophy*, par Arthur-O. Lovejoy, p. 28.

été indivisible et simultanée avant la création. Par cela même qu'il n'exclut pas cette première solution, il ne nous condamne pas à adopter la seconde, l'idée du premier commencement, si elle soulève des objections que nous sommes fondés à estimer décisives.

Tout commencement a une cause : ainsi s'énonce le principe de causalité. L'idée du premier commencement est donc la négation formelle du principe de causalité considéré en général et absolument, causalité à effet nécessaire et causalité libre. Aussi Renouvier veut-il que le commencement dont il s'agit dans la définition du principe de causalité soit envisagé uniquement comme un commencement relatif synonyme de changement. « Celui qui prétendrait, dit-il, appliquer le principe de causalité à un premier commencement des phénomènes se placerait en dehors de la série du devenir, et, par conséquent, de l'expérience possible, et par conséquent des catégories qui ne s'entendent que comme règles générales attachées par la représentation à l'expérience. L'axiome prétendu n'aurait alors aucun fondement [1]. »

C'est ainsi que Renouvier écarte du premier commencement des êtres le principe de causalité. Mais ce premier commencement, il le reconnaît, n'échappe pas à l'analyse rationnelle. L'esprit y remonte et cherche à se faire quelque idée de la manière dont il s'est produit. Je remarque que Renouvier s'efforce, à ce qu'il semble, de satisfaire autant qu'il peut ce besoin de l'esprit. Il n'entend pas sans doute expliquer le premier commencement. Mais il croit pouvoir le caractériser en lui donnant le nom de *spontanéité première,* en le rapprochant ainsi des phénomènes qui ont suivi et qu'il considère tous comme ayant quelque chose de *spontané,* et en le faisant entrer par ce rapprochement dans l'ordre général de la nature, tel qu'il le comprend. Qu'on relise, avec l'attention qu'il mérite, le passage suivant du *Troisième Essai :*

« Le monde est une pulsation immense composée d'un nombre inassignable, quoique à chaque instant déterminé, de pulsations élémentaires de divers ordres, dont l'harmonie plus ou moins étroite ou compréhensive, plus ou moins aveugle ou clairvoyante, établie et développée en une multitude de degrés et de genres, s'accomplit par la naissance des êtres autonomes

1. *Premier Essai de Critique générale,* 1re édit., p. 217 : 2e édit., t. II, p. 280.

dans lesquels elle tend à devenir, de purement spontanée qu'elle était, volontaire et libre...

« Une question qui n'échappe pas à l'analyse rationnelle est celle du premier devenir. Quel qu'en soit le sujet, il faut de toute nécessité poser un commencement de chaque série de phénomènes et de toutes. Ici se témoigne un nouvel et remarquable accord des résultats de notre méthode. La spontanéité première, en effet, l'énergie qui se suscite et se produit elle-même à l'origine des temps et dans le néant de l'espace, quelque nature qu'elle affecte, en quelque multiplicité de rapports et d'effets qu'elle éclate tout d'abord, soit enfin qu'elle s'élance déjà très complexe et au delà de perfections dont nous avons ici, nous, et aujourd'hui l'idée, ou qu'elle procède d'une forme très humble et s'accroisse des jets qui la rejoignent, en s'ajoutant les uns aux autres, dans la période toujours ouverte du devenir; cette spontanéité radicale et irréductible ne doit pas surprendre le philosophe que sa raison rigoureusement et inflexiblement conduite a obligé, puis accoutumé à ne point se satisfaire des symboles illusoires de la substance et de la cause substantialisée; à rejeter les définitions contradictoires de la nature des choses par la continuité et les autres espèces de l'infini et les vaines explications du monde par l'appel au passé et le recul sans limites; à nommer nouveau ce qui est nouveau et commençant ce qui est commençant, en dehors de l'idée de causalité qui s'applique à tout et ne rend compte de rien; enfin, à considérer les phénomènes comme pulsatiles, érectiles, intermittents, et dès lors à leur reconnaître à tous quelque chose de ce caractère spontané qui fut l'unique loi des premiers qui apparurent.

« Je dis que la spontanéité sans précédents, ou totalement telle, ou telle à certains égards, et la difficulté est en tout cas la même, n'est pas faite pour étonner ce philosophe; et je me trompe en un sens, car, en vérité, l'*existence* peut étonner, et il est très vrai que tout ce que nous ne saurions rattacher à rien autre nous confond; mais ce que je veux dire, c'est que la question des origines est ramenée à celle des existences, et la question de l'origine première à celle de l'existence en général; et s'il reste encore là quelque chose de difficile à *comprendre*, comme je le crois volontiers, ce n'est pas du moins un problème; on ne donnerait pas raisonnablement ce nom à ce que nul être raisonnable ne peut avoir l'espérance de résoudre, ou croire résoluble pour quelque autre que lui-même.

« La communication des êtres, aussi bien que leur origine, a été la croix de tous les systèmes. Cela devait être, puisque après l'embarras des données premières, dont on eût bien voulu s'affranchir, on rencontrait l'embarras des rapports essentiels des choses, non moins primitifs que les choses mêmes. Ni la réduction à l'unité pure originaire, ni la régression infinie dans le passé ne réussissaient à satisfaire la raison. Pour nous, il n'y a plus d'achoppement : nous revenons encore au fait insurmontable de l'existence, et nous nous y arrêtons. En effet, les êtres sont inséparables de leurs rapports : ce sont des rapports qui les constituent pour eux-mêmes et à l'égard des autres ; il faut donc que le principe de leurs communications soit donné avec eux et dans leur essence. L'harmonie de causalité par laquelle une force, témoignée représentativement dans un être, correspond à une modification dans un être différent, n'est ni plus inconcevable, ni moins nécessaire que ces harmonies, c'est-à-dire ces lois de nombre, d'étendue, de durée, de qualité, de devenir, de finalité, sans lesquelles l'être n'est pas plus intelligible pour lui-même qu'il ne l'est relativement aux autres ; et la modification causale de soi-même est un mystère aussi grand que l'action sur autrui. Mais encore une fois ce mystère est l'existence même, inséparable des rapports qui la définissent ; et peut-on nommer l'existence un mystère, ou, si on la nomme ainsi, chercher à la pénétrer[1] ? »

Ce passage curieux nous montre Renouvier singulièrement éloigné de la croyance spiritualiste à la création du monde par la volonté libre d'un être éternel, et éloigné de cette croyance précisément par l'idée du premier commencement, de la *spontanéité première, radicale, irréductible, de l'énergie qui se suscite et se produit elle-même à l'origine des temps*. Et l'on comprend sans peine par quels raisonnements il a pu être conduit à ses vues sur la question des origines. Il s'est dit sans doute : L'idée de l'éternité divine ne s'accorde pas mieux que celle du premier commencement avec le principe de causalité, énoncé en ces termes absolus : *Rien n'existe sans cause*. L'éternité divine ne s'explique, au point de vue causal, pas plus que le premier commencement. Il n'y a donc aucune raison de repousser la seconde solution plutôt que la première. Mais

1. *Troisième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 43 et suiv. ; 2e édit., t. I, p. 75 et suiv.

l'éternité divine est un temps infini, c'est-à-dire un nombre infini de durées successives, chose contradictoire et impossible. Donc, je rejette l'éternité divine, que je ne peux pas ne pas considérer comme absurde, et je conclus au premier commencement, tout en reconnaissant et en déclarant qu'il est incompréhensible. Il me faut ainsi ramener la question des origines à celle de l'existence. Or, l'existence se pose, mais ne s'explique pas. L'existence des êtres, l'existence des rapports de chaque être avec lui-même et avec les autres est un fait auquel la pensée est bien forcée de s'arrêter et dont il est vain de chercher la raison. Il n'y a pas là de mystère à pénétrer, ni, à vrai dire, de problème à résoudre.

Cette conclusion de Renouvier est-elle légitime ? Il me paraît qu'on peut la repousser, sans revenir aux symboles illusoires de la substance et de la cause substantialisée. D'abord, cet aphorisme : *Rien n'existe sans cause*, ne saurait être admis, si l'on ne commence par démontrer que l'existence d'un être éternel est impossible, et pour démontrer qu'elle est impossible, il faut établir qu'elle est en contradiction avec le principe du fini. Or, on a vu plus haut que la critique du réalisme de durée ne permet pas de l'établir. Il n'y a pas à chercher quelle est la cause de ce qui est supposé éternel, attendu que les mots *éternel* et *non causé* sont synonymes. Mais il est très naturel de demander la cause de ce qui commence et l'on ne voit pas pourquoi il faudrait refuser un sens général et absolu à la vraie formule du principe de causalité : *Tout commencement a une cause*. Pour l'être supposé éternel, il n'y a point de question d'origine ; mais pour les êtres dont se compose l'univers, la question d'origine ne peut se ramener à celle d'existence. L'existence de ces êtres et des rapports qui les constituent veut être expliquée, et depuis longtemps la philosophie spiritualiste l'explique par l'intelligence et la libre volonté du Créateur. Je tiens que la raison doit maintenir et, si elle le croit possible, compléter cette explication. Je tiens qu'elle ne peut s'en tenir à ce que Renouvier appelle la spontanéité première.

Quoi qu'en dise l'auteur des *Essais de Critique générale*, cette spontanéité première, radicale, irréductible, cette énergie qui se suscite elle-même à l'origine des temps, qui peut s'élancer, déjà complexe au delà des perfections dont nous avons ici nous et aujourd'hui l'idée, c'est-à-dire, si je le comprends bien, se produire en des surhommes, en des dieux, comme

elle s'est produite en nous ; cette spontanéité sans précédents est certainement faite pour étonner le philosophe qui ne veut pas se payer d'expressions métaphoriques, non seulement le philosophe des écoles spiritualistes, anciennes ou nouvelles, mais le philosophe qui rejette les définitions contradictoires de la nature des choses par la continuité et les autres espèces de l'infini.

Est-ce autre chose qu'une métaphore, ce mot *spontanéité*, employé par Renouvier pour désigner le premier commencement ? Il est clair que ce mot ne peut ici être pris au sens propre. Rien n'existe avant le premier commencement, et ce qui n'existe pas n'a pas de spontanéité. J'admets sans peine qu'à tous les êtres, à toutes les monades, appartient un certain degré de spontanéité, de liberté métaphysique ; mais je ne comprends pas que l'on puisse rapprocher du premier commencement les commencements divers qui résultent de ces degrés de spontanéité. C'est l'imagination qui fait ce rapprochement, qui semble vouloir remplacer par la spontanéité première qu'elle prête au néant, l'acte de volonté libre d'où la philosophie spiritualiste et théiste fait sortir le monde.

Ce n'est pas le nom de *spontanéité* qui convient au premier commencement, au commencement sans précédents, au commencement *ex nihilo* ; c'est bien, comme je l'ai dit plus haut, le nom de *hasard*. Renouvier ne l'avoue-t-il pas d'ailleurs lui-même en propres termes, dans son *Premier Essai ?* « Si le nom du *hasard*, dit-il, est tout négatif, si la formule consacrée, *par hasard* (*casu*) signifie simplement sans précédents, il n'est pas douteux qu'une force première soit par hasard. » C'est bien le hasard que l'on met à l'origine du monde, quand on exclut de cette origine toute espèce de causalité C'est le hasard qui, dans cette question, remplace, pour Renouvier, les deux idées que Leibniz et Schopenhauer faisaient entrer, en les confondant, dans ce qu'ils appelaient le principe de raison suffisante : l'idée de causalité à effet nécessaire et celle de finalité. C'est le hasard que l'auteur des *Essais de Critique générale* croit devoir opposer, en vertu du principe du fini, aussi bien à l'acte libre de volonté créatrice qu'à l'universelle nécessité causale de la série infinie des phénomènes successifs. Notons, en passant, que le principe de raison suffisante peut être légitimement réduit au sens de finalité, qu'il n'implique donc nullement le déterminisme universel, qu'il s'accorde, au contraire, très bien avec la liberté créatrice ; bref, qu'il est incompatible

avec le premier commencement sans cause, avec le hasard, mais non avec le finitisme.

Le finitisme ne peut nous empêcher d'invoquer le principe de raison contre l'idée du premier commencement, si le principe de raison est pris, non au sens déterministe, mais au sens finaliste et libertiste. On nous montre à l'origine du monde des forces qui viennent *de rien*, qui commencent sans cause, sans raison. Pourquoi le commencement sans cause, sans raison, d'autres forces ne serait-il pas possible ? C'est du hasard que l'on fait partir la série des phénomènes que nous voyons se succéder. Pourquoi le hasard serait-il exclu absolument de cette série? Pourquoi serait-il interdit de penser qu'il peut y mettre fin ? L'idée du premier commencement sans cause, qui met le hasard, négation de toute causalité, de toute finalité, de toute loi, à l'origine des choses, permet de le supposer toujours possible dans le cours de la nature. Elle ne peut donc être assimilée à l'idée de l'existence sans cause d'un être éternel, créateur du monde, laquelle précisément exclut le hasard et assure dans le monde le règne universel des principes de causalité et de finalité.

On a pu rapprocher l'acte libre du fait de hasard qu'est le phénomène qui commence sans cause. Et ce rapprochement paraît naturel, si l'on envisage les caractères qui leur sont communs. Actes libres et faits de hasard ne sont, pas plus les uns que les autres, les effets de causes qui les ont produits nécessairement ; et les uns comme les autres sont les premiers termes de séries causales naturelles. Les actes libres sont donc, eux aussi, peut-on dire, des premiers commencements, en ce sens relatif qu'ils ne sont pas des conséquents nécessaires. Je suis porté à croire que ce rapprochement des idées de liberté et de premier commencement a dû conduire Renouvier à voir dans la seconde de ces idées qui lui paraissait imposée à la raison par le principe de fini, une confirmation théorique de la première à laquelle il avait été longtemps très opposé. Mais l'analogie qui rapproche ces deux idées laisse subsister entre elles une profonde différence. L'acte libre a un but, le fait de hasard n'en a pas. La liberté est inséparable de la finalité, tandis que toute finalité, comme toute causalité, est étrangère au premier commencement. C'est cette différence qui nous oblige à rejeter l'idée du premier commencement et à tenir pour assurée la croyance à la création du monde par un acte libre de la volonté divine.

Il me semble probable que Renouvier a été détaché tout d'abord de cette croyance par l'impossibilité de concilier avec le principe du fini l'éternité divine qui, à ses yeux, ne pouvait pas ne pas être successive, et que, par suite, l'idée simpliste du premier commencement, en prenant une grande force dans son esprit, y avait entièrement remplacé l'idée de création qu'elle rendait inutile. Plus tard, il est vrai — dans la dernière période de son évolution philosophique, — il a reconnu que ses objections à l'idée de création étaient à peu près sans valeur ; et il a fini par admettre un Dieu créateur du monde, mais en continuant de soutenir qu'une durée dont le contenu demeurait le même, devait être regardée comme une succession réelle, aussi réellement composée de parties qu'une succession de phénomènes différents, donc que ce Dieu créateur ne pouvait être éternel et que l'idée du premier commencement sans cause devait lui être appliquée.

Je m'étonne qu'à l'époque où il se prononçait et s'élevait avec force contre les doctrines substantialistes et déterministes, l'auteur des *Essais de Critique générale* n'ait pas porté son attention sur le rapport qui lie la liberté divine créatrice au libre arbitre humain. Il me paraît très clair que l'on est fondé à voir dans l'idée de création la négation de celle de substance et l'affirmation de celle de liberté. On peut aisément se rendre compte que toute liberté est créatrice, créatrice *ex nihilo*. « Spinoza, dit Leibniz, met au nombre des fictions la proposition : *Quelque chose peut sortir de rien* Cependant les modes qui se produisent se produisent de rien (*modi qui fiunt ex nihilo fiunt*). Il n'y a point de matière de mode ; ce n'est donc assurément ni le mode, ni une partie du mode qui a préexisté (*nec modus nec ejus pars præexistitit*) mais bien un autre mode qui s'est évanoui et auquel celui-ci a succédé [1]. » On peut donc bien dire que la liberté humaine crée des modes *ex nihilo*, — Des modes, soit, dira-t-on, non des substances. — Mais, pour qui bannit de la philosophie l'idée de substance et lui substitue celle de personnalité, il ne peut exister, il n'existe en réalité que des modes, c'est à-dire des phénomènes et des rapports ou lois de phénomènes. Quelle difficulté peut il y avoir à admettre que la liberté divine a créé *ex nihilo* les systèmes de modes qui constituent les divers êtres (monades conscientes et libres à des degrés divers) dont se compose le monde ?

1. *Réfutation inédite de Spinoza*, publiée par Foucher de Careil, p. 26.

VIII

Ce qui condamne absolument, à mon sens, l'idée du premier commencement, c'est qu'elle ne peut s'accorder avec la conception des postulats de la raison pratique que Renouvier a exposée dans son *Deuxième Essai*. D'après cette conception, l'espérance de l'immortalité se fonde uniquement sur l'ordre que nous observons dans les phénomènes cosmiques, sur l'impersonnelle nature et ses lois ; et il n'est pas besoin d'en chercher la garantie dans le postulat, d'ailleurs contestable, de la divinité, que Kant a joint à celui de la vie future et de la future justice. Relisons les pages du *Deuxième Essai* où Renouvier soumet à son examen critique les raisonnements de Kant sur les postulats de l'immortalité et de la divinité :

« La liberté posée, Kant établit quelques principes et définitions, aussi généralement admissibles pour le fond que nettement formulés :

« Le *souverain bien*, c'est-à-dire le bien total ou accompli de l'homme, objet de la raison pratique, et en définitif de toute la philosophie, est l'union du bonheur et de la vertu ;

« Du bonheur, c'est-à-dire de cet état de l'être raisonnable, dans lequel toutes choses se disposent conformément à ses désirs et à sa volonté dans son existence tout entière ;

« De la vertu, c'est-à-dire d'une tendance constante et d'un progrès continuel vers la parfaite conformité de la volonté avec la loi morale.....

Mais comment l'union du bonheur et de la vertu est-elle possible? se demande le moraliste. Ces deux éléments sont spécifiquement différents ; la vertu ne résulte pas du bonheur, lequel, en lui-même, ne nous offre point de caractère moral, ni le bonheur n'est une suite de la vertu dans l'ordre de l'expérience présente.

« Mais cette dernière proposition n'étant connue pour vraie qu'actuellement, immédiatement, l'antinomie peut être résolue, dit Kant, par la supposition que le bonheur serait la conséquence de la vertu, postérieurement et médiatement, et cela *dans l'hypothèse de l'existence d'un auteur intelligible de la nature*. Le souverain bien serait alors la vertu, cause du souverain bien *dans un ordre de choses différent du monde sensible et phénoménal.*

« C'est ici que reparaissent les êtres en soi, les hypothèses dont la science a rejeté l'objet comme inconnaissable, hypothèses plus qu'inutiles à la science par conséquent, et inutiles encore au but de la raison pratique, ainsi qu'on va le voir.

« La conscience qui reconnaît, sans sortir de l'expérience possible, mais par une simple généralisation des phénomènes, l'existence d'un ordre, d'une loi constante qui dispose dans le temps les fins et les moyens des êtres, ne peut-elle, sous les mêmes conditions se porter à l'hypothèse d'une loi naturelle qui garantisse aussi les fins propres aux êtres raisonnables ? Ajouter à la supposition d'un lien médiat entre la vertu et le bonheur, l'hypothèse d'un *auteur intelligible de la nature*, n'est-ce pas dépasser le but qu'on se propose, quand il n'y a rien d'impossible à envisager ce lien médiat comme naturel aussi et comme vérifiable dans un ordre d'expériences futures? N'est-ce pas compromettre la vérité qu'on veut atteindre que de la transporter dans ce règne *intelligible* où la spéculation n'a jamais placé que choses incompréhensibles, lois dont les éléments échappent à l'entendement ? Enfin, s'il n'est pas démontré, et il ne l'est pas, et la possibilité contraire peut l'être, que le lien du bonheur et de la vertu, garant du souverain bien, n'est nullement concevable *dans le monde sensible et phénoménal*, étendu autant qu'il le faut dans l'ordre latent et dans l'ordre futur de l'expérience possible, le moraliste qui nous leurre d'un *ordre des choses différent* ne va-t-il pas perdre la morale dans les chimères d'une métaphysique dont lui-même nous apprit jadis à sonder la vanité profonde?

« Kant raisonne encore ainsi, et le vice de quelques parties du sorite ne nous empêchera pas d'en reconnaître la force et la justesse après correction :

« La pleine conformité des sentiments de l'être raisonnable avec la loi morale, est une condition du souverain bien; cette perfection est un idéal, la *sainteté*, que nul de ces êtres n'atteint dans le monde sensible ; elle ne saurait donc se réaliser que par le progrès indéfini de l'agent; ce progrès n'est lui-même possible que par la continuation personnellement identique du même être raisonnable; donc le souverain bien ne peut se réaliser pratiquement que dans la supposition de l'*immortalité de l'âme* qui est ainsi une hypothèse nécessaire de la raison pratique.

« La correction est facile ; pour que Kant ne l'aperçut pas le premier, lui qui unissait au plus solide rationalisme un

sentiment plus profond qu'aucun de ses devanciers, des conditions empiriques de la connaissance, il ne fallait pas moins que l'accumulation des préjugés psycho-théologiques de tant de siècles, pendant lesquels la négation aveugle avait seule répondu à l'affirmation éblouie. Remarquons donc que la conformité des sentiments de l'être raisonnable avec la loi morale n'est point impossible dans le *monde sensible* en général, mais que le monde sensible où elle ne se rencontre point est plutôt le *monde actuellement senti*, cette minime portion de l'ordre phénoménal, où il nous est donné d'étendre présentement nos perceptions. Et ajoutons : l'*immortalité de l'âme*, condition nécessaire de la raison pratique, n'a rien de commun avec l'*âme*, essence purement intelligible et en soi des métaphysiciens, rien, que par l'effet d'une hypothèse arbitraire, bizarre, grossière à sa façon, des abstracteurs de substance. Il faut se représenter l'immortalité comme donnée par le développement des phénomènes sous des lois générales aujourd'hui inconnues...

« La démonstration pratique de l'*existence de Dieu*, telle que la conçoit Kant, tombe devant une objection toute semblable, et est aussi de nature à se transformer par une semblable généralisation. Exposons-la brièvement :

« La félicité d'un être raisonnable suppose l'harmonie de la nature avec le principe de la volonté de cet être et avec la totalité de ses fins : cette harmonie, dont la raison pratique impose la nécessité, ne résulte pas de la loi morale, qui n'a nul égard à nos désirs ni à la nature, et n'est point la cause de celle-ci ; pour la rendre possible, il faut donc la supposer garantie par une cause de l'univers distincte de la nature ; cette cause suprême doit donc être conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi et à la moralité même ; elle doit donc avoir intelligence et volonté : elle doit être Dieu, auteur intelligent de la nature, bien souverain et primitif qui seul rend possible le souverain bien dérivé ou meilleur des mondes. L'existence de Dieu, dont la raison théorique n'admettait que la possibilité, est enfin un postulat nécessaire de la raison pratique, c'est-à-dire l'objet d'une foi nécessaire, mais d'une foi rationnelle pure.

« L'emploi de la cause transcendante et hypermétaphysique, la machine de la création, si hétérogène à l'entendement, viennent s'ajouter à la supposition des êtres surnaturels et non sensibles, pour rendre toute cette argumentation bien

étrange. J'admets l'harmonie de la nature avec les fins des êtres et avec la loi morale, qui pose la plus essentielle de toutes pour les êtres raisonnables. Cela fait, que peut exiger de plus la raison pratique? Mais l'expérience, dira-t-on, semble contredire cette harmonie. Si elle la contredit en effet et sans retour, si nous le croyons ainsi, il n'est point d'hypothèse qui puisse nous sauver sans détruire cette nature ennemie. Mais voulons-nous suivre Kant jusqu'à établir sur l'inanité des êtres naturels et des lois naturelles, le règne des essences intelligibles et morales? Si, au contraire, je m'explique hypothétiquement la désharmonie comme transitoire et comme tendant elle-même à une fin harmonique, en vertu des lois qui règlent les phases latentes et futures du développement des êtres, et dont les effets profonds ou éloignés m'échappent, quoique naturels aussi, que puis-je espérer de plus de la raison pour autoriser ma croyance en une destinée bienheureuse des êtres moraux et en l'accord de leurs lois propres avec les autres lois de l'univers?

« Pressé de faire table rase pour l'apparition de la cause en soi, Kant va beaucoup plus loin qu'il n'est permis, en supposant que l'harmonie de la nature et de la loi morale ne peut résulter ni de l'une, ni de l'autre de ces données. Et d'abord, pourquoi pas de toutes deux ensemble? Pourquoi diviser ainsi, et chercher une cause, en effet, là où il s'agit d'une loi, d'une concordance entre deux ordres différents de phénomènes? Est-il donc nécessaire de connaître l'origine d'une loi pour penser que cette loi existe. Or, il s'agit ici d'une origine première, et nulle de ce genre n'est connue ni connaissable. Consentons cependant à séparer la nature et la loi morale et considérons-les comme causes mutuelles, mais dans le monde de l'expérience. Nous dirons alors : il n'est point évident que la nature ne tend pas de son côté à produire l'harmonie. En effet, la loi morale ne peut, après tout, s'observer que dans le règne de la nature, puisque la conscience n'existe que sous des conditions de temps, d'espace et de qualités ou forces physiques ou organiques; si donc l'apparition même de la loi morale est harmonique avec la nature, il ne faudrait pas s'étonner davantage que la satisfaction finale de cette loi fût une suite de cette harmonie prolongée à travers les phénomènes possibles. Réciproquement, il n'est pas juste d'affirmer avec Kant que la loi morale n'a nul rapport à nos désirs ni à la nature dont elle n'est pas cause. Elle a, au contraire, une

relation étroite avec nos désirs, à cause de l'ensemble des sentiments moraux et des affections nobles qui l'accompagnent et sans lesquels elle ne serait qu'une lettre morte que nul homme n'aurait lue et que nul moraliste n'étudierait. Dans son opposition à certaines de nos passions, elle en suppose d'autres et implique le principe de toutes. Il n'y a pas de loi morale sans la conscience d'une fin, point de fin sans la pensée du bien, point de bien sans une passion qui l'appète, point de passion sans des effets produits dans la nature. La loi morale est vraiment cause partielle de la nature dans l'ordre de l'expérience : observée ou violée, elle la modifie en donnant naissance à des faits sans nombre on ne peut plus matériels et qui changent la face de la terre et des sociétés humaines...

« L'intervention de la cause suprême est donc superflue pour garantir une harmonie que l'on peut concevoir sans elle, et, de plus, nuisible, parce que l'on ne peut concevoir ni cette cause en soi, ni le monde comme son effet. Kant démontre la nature personnelle de l'être premier par un argument nébuleux qui, s'il était eclairci, ne pourrait manquer de se confondre avec l'un de ceux que la raison pure a renversés. Pourquoi faut-il en effet que la cause suprême soit *conforme à la loi morale, à l'idee de cette loi, à la moralité même*? Et si l'on objectait qu'elle doit être conforme à l'idée du mal, aux forces mécaniques, aux actions chimiques, attendu que ces choses-là se trouvent aussi parmi ses effets ! Il faut répondre, et nous voici lancé à pleines voiles dans la métaphysique de l'esprit et de la matière, des causes transitives et immanentes, de la liberté comme don de Dieu ou incompatible avec Dieu. Est-ce là encore de la raison pratique ?... Ainsi nous pouvons, sans Dieu, — (c'est Kant lui-même qui le dit), — nous représenter le monde, c'est-à dire des lois, un ordre, une harmonie. Il ne manquerait à cette immensité de merveilles assurées, qu'une merveille de plus, mais très logique : la garantie d'un accord complet entre la nature physique et la nature morale déjà liées par tant de rapports. Et notre intelligence refuserait d'aller jusque-là ! Après avoir concédé au monde un peu d'ordre, beaucoup d'ordre, elle se troublerait à la pensée de lui supposer tout l'ordre possible ! Elle recourrait, pour l'en comprendre doué, à l'hypothèse d'un être que, dans le même temps, elle avouerait ne pas comprendre[1] ! »

1. *Deuxième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 593 et suiv. ; 2e édit., t. III, p. 143 et suiv.

En 1867, lorsque j'écrivais l'article intitulé : *La morale indépendante et le principe de dignité*, cette critique des postulats kantistes de la raison pratique me paraissait décisive. Je n'y voyais rien qui ne dût être approuvé sans réserves. Je l'appuyais de mes réflexions personnelles sur l'anthropomorphisme que je repoussais absolument, en reprochant à Kant d'en conserver le principe par son postulat de la divinité, et en faisant remarquer les incertitudes de sa pensée au sujet de ce postulat. Je n'hésitais pas à soutenir que la loi morale et la sanction nécessaire de cette loi dans une vie future, doivent être aussi bien l'une que l'autre, considérées comme entièrement indépendantes de la croyance en un Dieu personnel [1].

A cette époque, je méconnaissais entièrement, comme Renouvier, la subjectivité de l'espace, du mouvement, de la force physique et de la durée, et la profonde différence que cette subjectivité met entre la philosophie et les sciences physiques. J'étais loin de penser que les catégories de la science proprement dite ne représentent pas la réalité vraie ; que, par suite, le monde sensible et phénoménal n'est, en partie, qu'apparence ; qu'on est donc fondé à admettre, derrière cette apparence, l'existence d'un monde *en soi*, c'est-à-dire indépendant de notre sensibilité ; non du monde nouménal de Kant auquel ne peut s'apppliquer aucun concept et qui est inconnaissable, mais de celui de Leibniz, composé de monades-consciences, créé par une monade-conscience suprême et parfaite.

La réflexion m'a éloigné de Renouvier et rapproché de Kant sur deux questions fondamentales : celle de la valeur représentative différente qu'il faut attribuer aux catégories, et celle des postulats métaphysiques de la morale. Les rapports qui existent entre ces deux questions ne me semblent pas contestables. Je pense aujourd'hui que l'ordre de la nature, constitué par les lois physiques, chimiques et biologiques, peut et doit être, en raison de la nature de ces lois et des notions générales dont elles sont formées, regardé comme provisoire et comme dépendant d'une puissance supérieure à la nature. Ce n'est pas de l'ordre actuel de la nature, c'est de la puissance qui l'a établi et qui peut le transformer, que nous pouvons espérer la réalisation future du souverain bien.

1. *L'Année philosophique de 1867*, p. 326-339.

Et pour que la réalisation du souverain bien soit assurée, il faut que cette puissance soit douée d'intelligence et de volonté, d'une intelligence et d'une volonté parfaites. Il faut, comme le dit Kant avec toute raison, que la cause suprême soit *conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même.* Je ne vois rien de nébuleux dans ces expressions. Elles signifient clairement que la cause suprême postulée par la conscience humaine n'est pas l'impersonnelle nature aux lois fatales, connues et inconnues, mais une personnalité infaillible, une conscience souveraine. — Mais, objecte Renouvier, si la cause suprême doit être conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même, ne doit-elle pas l'être également aux forces mécaniques, aux actions chimiques, toutes choses qui se trouvent également parmi les effets de cette cause ? — Je ne crois pas que cette objection eût été de nature à embarrasser l'auteur de l'esthétique transcendantale, car elle ne saurait être prise au sérieux par qui se fait une idée exacte de la valeur représentative des divers concepts [1].

L'affirmation de Kant subsiste : oui, pour que la nature nous mène par ses lois au souverain bien, il faut que ses lois soient soumises, en leur action, à une force ou cause suprême conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même. N'est-ce pas, au fond, ce que Renouvier est obligé de reconnaître, lorsqu'il parle d'une « donnée cosmique enveloppant les faits les plus généraux de conservation et de progrès qui correspondent aux vues et aux fins de la conscience

1. Il est vrai que Kant lui-même s'était fait et avait donné, dans l'Esthétique transcendantale, une idée très inexacte de la catégorie du temps. considérée au point de vue de sa valeur représentative, en refusant à la succession, comme à la durée, la réalité objective. C'était la refuser à la représentation tout entière. Il devait être ainsi conduit à admettre un noumène intemporel auquel l'idée de personnalité ne pouvait lui paraître applicable. De là certainement les incertitudes de sa pensée sur la croyance à la personnalité divine. Renouvier aurait pu signaler à l'appui de sa propre conception des postulats ces déclarations de Kant, qui se lisent dans la *Critique de la raison pratique* (trad. Barni, p. 365-366) : — que « la raison ne peut décider objectivement de quelle manière nous devons nous représenter la possibilité du souverain bien, si nous pouvons le rapporter à des lois universelles de la nature, sans invoquer une cause sage qui y préside, ou si nous devons supposer une telle cause » : que « la manière de concevoir la possibilité du souverain bien est à notre choix, et qu'un libre intérêt de la raison pure pratique décide seul en faveur d'un sage auteur du monde ». Ce ne sont pas ces déclarations, — il est inutile de le dire, — qui pouvaient, en 1869, m'éloigner de Renouvier sur les questions de philosophie morale et religieuse.

humaine » ; lorsqu'il nous montre en cette donnée cosmique, qui, selon lui, exprime pour nous une souveraine réalité : « existence d'une moralité dans l'ordre et les mouvements du monde, sanction externe des lois personnelles de la vertu et du bien, réalité objective du bien, suprématie du bien, bien même » ; lorsqu'il insiste sur la nécessité d'admettre « un ordre général de finalité, une présence objective du bien, une loi de conservation et de développement des personnes dans la nature »[1].

Mais si l'on admet cette force ou cause suprême d'où résulte un ordre général de finalité, une présence objective du bien dans le monde, on ne peut échapper aux questions qui se posent à l'esprit à ce sujet. Pour y répondre, la raison pratique ne peut trouver dans les diverses sciences positives la lumière dont elle a besoin. Elle ne peut rester sur le terrain de la science proprement dite. Il faut bien qu'elle s'adresse à la philosophie, disons à la métaphysique. La métaphysique lui répond que les forces dont l'étude est l'objet des sciences physiques ne peuvent s'accorder avec l'idée d'une loi souveraine de finalité ; que d'ailleurs les sciences qui font connaître ces forces n'atteignent pas la vraie et ultime réalité ; donc que la force suprême capable d'assurer par la présence objective du bien, un ordre général de finalité dans le monde, ne saurait être purement physique.

Donc la force suprême ne peut être qu'une force psychique, qu'une force du genre volonté. Doit-on supposer que cette force psychique, cette force-volonté est impersonnelle, en quelque sorte subconsciente et analogue à ce qu'on appelle l'instinct ? Ou doit-on lui accorder la pleine conscience d'une personnalité parfaite ? Il faut choisir entre ces deux conceptions de la force suprême. La seconde nous ramène au Dieu personnel de la philosophie théiste et spiritualiste. La première est d'esprit panthéiste : c'est celle qu'ont admise et soutenue la plupart des successeurs allemands de Kant. On peut croire que la pensée de Kant s'appliquait aux deux conceptions théiste et panthéiste et qu'il les jugeait, en somme également admissibles, lorsqu'il déclarait, dans la *Critique de la raison pratique*, que « la manière de concevoir la possibilité du souverain bien est à notre choix ». On peut croire même

1. *Deuxième Essai de Critique générale*, 1re édit., p. 625-628 ; 2e édit., t. III, p. 185-189.

que la critique de la raison pure et la distinction du phénomène et de la chose en soi l'inclinaient à *choisir* théoriquement la conception panthéiste et à ne marquer pour la croyance théiste qu'une préférence fondée sur l'intérêt de la raison pratique. Rappelons-nous que Schopenhauer n'a guère fait que suivre Kant, lorsqu'il a mis la chose en soi dans la *volonté*, dans une volonté métaphysique qui n'a de commun que le nom avec la volonté phénoménale, avec la volonté psychologique dont nous avons conscience ; dans une volonté séparée des formes de la sensibilité, des catégories de l'entendement et des idées de la raison ; dans une volonté dont il faisait l'essence de tous les phénomènes, et qui, d'après sa doctrine, ne pouvait logiquement manquer pas plus à la nature animale et à la nature inanimée qu'à la nature humaine. On ne saurait mettre en doute le sens panthéiste de cette volonté-chose en soi.

C'est, en réalité, pour la conception panthéiste que Renouvier se prononce à son tour, dans les pages où, rejetant la croyance théiste, qui n'est, à ses yeux, que la croyance au *miracle*, il soutient qu'il n'est pas besoin d'y chercher la garantie d'un accord complet entre la nature physique et la nature morale. Quel autre nom que celui de panthéiste peut-on donner à l'idée de cette nature dont les lois et l'ordre merveilleux assurent l'immortalité des personnes et la réalisation du souverain bien ? Peut-on se faire cette idée de la nature sans la supposer, qu'on s'en rende ou non compte, animée d'une force psychique impersonnelle, mue et dirigée par une sorte d'instinct ? Chose curieuse, Renouvier qui, après la première période de son évolution philosophique, a toujours été très opposé aux doctrines panthéistes, ne s'est jamais complètement dégagé de l'esprit panthéiste, non plus que du réalisme spatial et physique.

Mais je ne vois pas et je demande comment l'ordre, que Renouvier admire dans la nature, et qui, selon lui, doit, en se développant, atteindre à la fin la perfection qu'exige la raison pratique, peut être compatible avec l'idée du premier commencement, du commencement sans cause et sans but préexistant, du commencement *par hasard*. Il y a là, entre le *Deuxième* et le *Troisième essais*, une contradiction qui n'a pu échapper à Renouvier et qu'il n'a jamais essayé de résoudre.

De cette contradiction évidemment insoluble et des considérations qui précèdent, je conclus : que la force ou cause

suprême par laquelle existe l'ordre que nous observons dans la nature est sans commencement, tandis que cet ordre a dû commencer; que cette force ou cause suprême est une personnalité consciente et libre; que l'existence d'un être éternel et parfait, créateur du monde, peut et doit être affirmée nécessaire au règne final du Bieu; qu'il faut voir en cette affirmation le véritable et unique postulat de la loi morale; que l'analyse rationnelle de la représentation nous interdit et qu'il est d'ailleurs inutile de donner place dans la raison pratique au prétendu postulat de l'âme, substance simple, indestructible, immortelle[1].

IX

Le profond psychologue William James, mon ami regretté, a exposé, dans un de ses écrits, sur le rôle que remplit l'idée de substance dans notre vie mentale des vues très intéressantes, très suggestives, qui peuvent être opposées à l'idée renouviériste du premier et absolu commencement. J'ai déjà parlé de ces vues dans un volume de l'*Année philosophique*[2]. Je crois devoir les rappeler ici.

« Une donnée ultime, dit James, alors même qu'elle n'est pas rendue logiquement rationnelle, sera paisiblement acceptée par l'esprit, si elle est de nature à définir l'attente; tandis que, si elle laisse le moindre jour à l'ambiguïté dans le futur, elle causera en cela même un état de malaise mental, si ce n'est de souffrance. Or, dans les explications ultimes de l'univers que la passion de la rationalité a fait sortir de l'esprit humain, les réclamations de l'attente à satisfaire ont toujours joué un rôle capital. Le terme posé par les philosophes comme primordial a été pris tel qu'il bannît l'imprévoyable. *Substance*, par exemple, signifie ce qui sera comme il a été, parce que son être est essentiel et éternel. Et quoique nous soyons incapables de prédire dans le détail les phénomènes à venir qui naîtront de la substance, nous pouvons nous mettre l'esprit en repos d'une manière générale, quand nous avons appelé la substance *Dieu*, *Perfection*, *Amour* ou *Raison*, en faisant réflexion que, quoi que ce soit qui nous soit réservé, cela ne

1. Il n'y a, selon moi, qu'un seul postulat de la loi morale : l'existence de Dieu; car je tiens que la liberté doit être mise au nombre des catégories, et non des postulats.

2. Voyez l'*Année philosophique de 1900*, p. 111-116.

pourra jamais rien être au fond qui ne s'accorde avec le caractère de ce terme. Ainsi, notre attitude, même au regard de l'inattendu, se trouve définie en un sens général. Prenons encore la notion de l'immortalité qui, pour le commun des hommes, paraît être la pierre de touche de toute croyance philosophique ou religieuse : qu'est-ce autre chose qu'une manière de dire que la détermination de l'attente est le facteur essentiel de la rationalité ? La colère de la science contre les miracles, de certains philosophes contre la doctrine du libre arbitre a précisément la même racine, la répugnance à admettre aucun facteur ultime des choses qui puisse dérouter notre prévision ou détruire le fondement sur lequel repose notre vigilance.

« Les écrivains anti-substantialistes ont étrangement méconnu cette fonction de la doctrine de la substance. — « Si « un *substratum* de ce genre existe, dit Stuart Mill, supposons « qu'il soit anéanti par miracle en ce moment, et que les sen- « sations continuent néanmoins de se présenter dans le même « ordre, en quoi ce substratum nous manquerait-il ? A quels « signes pourrions-nous découvrir que son existence a pris « fin ? N'aurions-nous pas encore les mêmes raisons de croire « qu'il existe ? Et s'il est clair que dans ce cas-là notre croyance « ne serait nullement fondée, comment peut-elle l'être main- « tenant ? » — Il est assez vrai que, si nous avons déjà nos faits groupés en un ordre certain, nous pouvons nous passer de toute autre garantie pour cet ordre. Mais pour des faits encore à venir le cas est tout différent. De ce que la substance peut se détacher de notre conception du passé devenu incommutable, il ne s'ensuit pas que ce qu'elle ajoute à nos notions du futur soit également chose vaine. Fût-il vrai même, autant qu'à notre connaissance est vrai le contraire, que la substance pourrait, à un certain moment, développer une série entièrement nouvelle d'attributs, la forme logique pure du jugement par lequel nous rapportons les choses à une substance resterait encore (à tort ou à raison) accompagnée d'un sentiment de repos et de confiance dans l'avenir. C'est pourquoi, malgré les efforts de la critique nihiliste la plus subtile, les hommes auront toujours du goût pour une philosophie qui explique les choses par *substantiam*[1]. »

Ce passage, tiré de l'un des *Essais de philosophie populaire*

1. *The will to believe and other essays in popular philosophy*, p. 19 et suiv.

de W. James, qui a pour titre *Le Sentiment de rationalité*, fait bien comprendre l'origine et la force de l'idée de substance. Elle apparaît à l'imagination comme le fondement de la stabilité des choses. L'esprit l'accueille spontanément et s'y appuie et s'y attache, parce qu'il semble que, sans elle, il n'y aurait rien de déterminé, d'assuré dans ses prévisions et ses attentes. Il la juge nécessaire, parce qu'il y trouve le repos et la sécurité dont il a besoin. Nécessaire, c'est une notion qu'il veut croire ultime et irréductible et qu'il n'essaie pas d'analyser. Il en accepte et en respecte l'obscurité et repousse comme destructive, comme *nihiliste*, la critique qui pourrait lui enlever ce bien précieux.

Mais l'idée de substance peut-elle résister à l'analyse et à la critique rationnelles de la représentation ? Est-elle, comme elle le paraît, réellement liée à celle de la stabilité des choses? Est-elle la seule idée qui puisse satisfaire le besoin mental auquel elle doit son origine et sa force ? On ne peut répondre que négativement à ces questions. Il est facile de voir que la distinction établie par W. James, dans sa réponse à Stuart Mill, entre les phénomènes passés et les phénomènes à venir, n'a rien qui doive retenir l'attention. A la prévision des phénomènes à venir, de même qu'à la mémoire et à la connaissance acquise des phénomènes passés, le prétendu *substratum* n'ajoute rien de réel. On ne perd rien à le considérer comme nul et non avenu. Ce n'est pas ce chimérique *substratum* qui nous garantit la constance, la régularité des phénomènes qui se produiront ; c'est uniquement l'expérience que nous avons de la constance, de la régularité de ceux qui se sont produits ; ce sont les lois que notre entendement saisit dans cette expérience et qu'il en dégage, les lois, dont il affirme *a priori* la généralité et qu'il tient pour applicables à tous les temps. On peut bien sans doute conserver le mot *substance*, et rien n'est plus naturel ; mais il n'y a pas d'autre idée à y mettre que celle même de *loi*, c'est-à-dire de constance et de régularité générale de phénomènes successifs.

C'est contre le phénoménisme empirique de Hume et de Stuart Mill que W. James a cru pouvoir défendre l'idée de substance. Il avait oublié qu'il y en a un autre : le phénoménisme rationnel et idéaliste, qui apporte au phénoménisme empirique un complément nécessaire, en présentant comme inséparablement unis les phénomènes et les lois qui les régissent, en accordant à ces lois la même réalité qu'aux phénomènes, en

distinguant entre ces lois la plus haute, celle de personnalité et en montrant que c'est cette loi de personnalité qui renferme le sens primitif du mot *substance*.

Ce mot auquel était attachée à l'origine l'idée de personne, devait recevoir de la constitution et du développement du langage un sens si étendu et si général qu'il a fini par s'appliquer au sujet quelconque d'une proposition quelconque et n'exprime plus aucune idée qui se puisse définir. On peut vraiment dire que cette substance-là, réduite à un mot que l'abstraction a vidé de tout contenu réel, soit propre à remplir, en fortifiant le sentiment de repos et de confiance en l'avenir, le rôle psychologique que lui confère W. James. La fonction logique du sujet-substance est chose absolument différente et indépendante de l'explication philosophique des choses par *substantiam*, et il n'y a rien à en inférer sur la valeur d'une telle explication.

Mais je remarque que le substantialisme dont James montre l'importance psychologique paraît différer singulièrement, par les caractères qu'il présente, de celui des métaphysiciens. En parlant de la Substance comme de quelque chose qui ne varie point avec le temps, dont l'être est essentiel et éternel, et dont la notion s'oppose à celle des phénomènes, de la suite des phénomènes qui se sont produits et se produiront, le philosophe américain donne à ce mot pour synonymes ceux de *Dieu*, de *Perfection*, d'*Amour* de *Raison*, termes qui désignent la personnalité divine et ses attributs. Il s'agit donc, semble-t-il, pour lui, moins du *substratum* des métaphysiciens que de la personne suprême et parfaite, de sa parfaite bonté et de sa parfaite sagesse. Ou plutôt il a confondu deux idées dont la profonde différence est attestée par l'histoire de la pensée philosophique et religieuse ; l'idée abstraite, obscure, irrationnelle, illusoire de substance, et l'idée concrète, positive, claire et logiquement rationnelle de personne. Et c'est sur celle-ci, non sur celle-là, on peut le croire, que se fonde, en réalité, à ses yeux, notre sécurité mentale, car c'est bien de la signification des termes *Dieu*, *Perfection*, *Amour*, *Raison*, pour lui synonymes de *substance*, qu'il fait dériver « notre attitude générale, même au regard de l'inattendu ».

J'ai dit plus haut que les vues de W. James sur le rôle de l'idée de substance dans la vie mentale peuvent être opposées à l'idée renouviériste du premier commencement. Je ne sais si James a pensé à cette opposition, mais je crois qu'elle

mérite l'attention du lecteur. Il est certain que l'idée du premier commencement, qui met le hasard à l'origine du monde, à l'origine de tout ce qui existe, et qui conduit logiquement à l'introduire dans le cours de la nature, ne peut donner à l'esprit repos, sécurité, confiance dans l'avenir. Elle est évidemment contraire à l'idée d'une chose qui ne varie pas avec le temps et dont l'être essentiel et éternel, distinct de la suite des phénomènes qui se produisent, bannit de l'esprit l'imprévoyable par la continuité qu'il assure à l'ordre naturel.

L'idée du premier commencement sans cause, pourraient dire les substantialistes, n'est au fond qu'une théorie du hasard, qui se présente hardiment à la pensée réfléchie, en invoquant le principe du fini contre le règne du principe de causalité. Mais, répond le phénoménisme rationnel et idéaliste, l'idée de substance, à laquelle James demande l'explication philosophique des choses, en lui subordonnant sans doute les phénomènes divers et leurs lois, y compris celle de personnalité ; l'idée de substance, — que la substance soit supposée matérielle ou spirituelle, ou matérielle et spirituelle à la fois (comme celle des atomes de Lemaire), — l'idée de substance ne bannit de l'esprit l'imprévoyable qu'en nous menant tout droit au déterminisme universel. Elle se heurte, d'ailleurs, à la contradiction du nombre infini, car on ne peut la séparer des phénomènes qu'elle produit et l'on ne peut admettre qu'étant éternelle, elle ne produise pas éternellement des phénomènes.

Si W. James avait pu s'affranchir des préjugés et des habitudes de pensée qui l'éloignaient de la critique rationnelle de la représentation, il se fût sans doute rendu compte que l'idée de substance n'explique rien ; qu'elle n'ajoute rien de positif à l'idée de personne et ne fait que l'obscurcir ; que c'est bien l'idée de la personnalité divine et de ses perfections, cette idée seule, non la métaphysique des substances matérielles et spirituelles, qui donne de réelles garanties aux prévisions et aux attentes de la raison et de la conscience humaines ; que Dieu, l'être parfait, peut et doit être vraiment considéré, au point de vue de la raison pratique, comme l'être nécessaire ; qu'à lui seul on doit attribuer une existence éternelle ; que l'on peut très bien, d'ailleurs, malgré des difficultés qui ne sont pas insolubles, admettre et tenir pour certaine l'éternité divine, donc rejeter l'idée du premier et absolu commencement, tout en maintenant dans sa rigueur logique le principe du fini.

F. Pillon.

L'IDÉALISME PERSONNEL D'OXFORD

M. HASTINGS RASHDALL

(MORALE ET THÉODICÉE)

I

M. Mackenzie caractérise en ces termes la construction morale tentée par M. Rashdall dans les deux volumes de sa *Théorie du bien et du mal* : « M. Rashdall a proposé récemment un compromis nouveau entre l'utilitarisme et les autres modes de la pensée [1] ». M. Rashdall lui-même désigne sa conception par le terme d'*utilitarianisme idéal* : « Le terme utilitarianisme, dit-il, suggérera suffisamment que nous estimons les actions par leurs tendances à promouvoir le bien humain, et l' « utilité » emportera toujours avec elle quelque suggestion de plaisir, tandis que le qualificatif « idéal » nous rappellera que le bien que nous cherchons n'est pas une conception obtenue par abstraction, en la tirant d'un certain nombre d'expériences données empiriquement de plaisir ou de peine, mais un idéal établi par des jugements rationnels de valeur portés sur tous les éléments de notre expérience réelle [2] ».

L'espace dont nous pouvons disposer ici ne nous permet pas d'entreprendre une exposition et une discussion approfondie de ce « compromis » entre l'utilitarisme et le rationalisme moral. Ce que nous nous bornerons à noter, c'est que, quelques emprunts que l'auteur croie devoir faire à l'utilitarisme, ces emprunts ne compromettent point son rationalisme moral qui demeure très ferme.

1. *Revue de métaphysique et de morale*. La philosophie contemporaine en Grande-Bretagne, t. XVI, 1908, n° 5, p. 599.

2. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 218.

Il y a d'après lui dans la raison [1] une catégorie morale simple, ultime, indéfinissable, inanalysable, irréductible [2], immédiate. Comme les autres conceptions ultimes, la catégorie morale ne peut être définie ou expliquée d'une façon qui soit intelligible ou satisfaisante pour les esprits destitués de cette idée [3]. On peut l'appeler *a priori* [4], car elle n'est pas obtenue par inférence ou déduction à partir de quelque chose d'autre à la façon dont le moraliste utilitaire suppose que ses jugements sont des déductions ou des généralisations de l'expérience [5]. L'idée de moralité est une idée *a priori* dans le même sens exactement où l'idée de quantité ou de cause ou les lois de la pensée sont *a priori*. Et chaque jugement moral particulier implique un élément *a priori* exactement comme chaque jugement particulier sur la quantité ou la causalité et chaque acte particulier d'inférence impliquent un élément *a priori* [6]. Nos jugements moraux sont des vérités rationnelles aussi évidentes que celles-ci : deux et deux font quatre, A ne peut être à la fois B et non B dans le même temps, deux lignes droites ne peuvent enclore un espace [7]. Nier l'exactitude des jugements moraux, c'est commettre une erreur, exactement comme si on disait que deux et deux font cinq. Tels individus peuvent sans doute commettre des erreurs dans leurs jugements moraux particuliers, de même qu'on peut commettre des erreurs en faisant une addition de simple arithmétique : cela n'empêche pas les principes de l'arithmétique d'être fondés [8]. « Aucune accumulation d'expériences personnelles et ancestrales ne pourrait jamais engendrer l'idée de « bien » ou de « valeur » dans une conscience qui ne la posséderait pas; mais, étant donnée l'existence d'un tel concept (qui, naturellement, ne s'exprime pas sous une forme abstraite avant les jugements particuliers de valeur, mais qui est impliqué dans le plus simple d'entre eux), les variations de

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 151, 166, 175. *Philosophy and Religion*, p. 62.

2. *Moral objectivity*, p. 3. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 106. *Philosophy and Religion*, p. 63, 66.

3. *Moral objectivity*, p. 3.

4. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 78.

5. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 93.

6. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 356.

7. *Philosophy and Religion*, p. 62.

8. *Ultimate Basis*, p. 39.

l'expérience, les diversités de milieux, de développement intellectuel dans les races et les individus expliquent et doivent expliquer pourquoi l'idée de valeur en est venue à s'attacher à des espèces particulières de conduite plutôt qu'à d'autres [1]. »

On a voulu soutenir que le jugement est un pur mode de sentiment (feeling) [2]. Tant vaudrait soutenir que les idées : un, deux, trois, sont de purs sentiments. On ne pourrait répondre convenablement à l'assertion que par un examen complet de tout le mécanisme de la connaissance, en un mot par une réfutation du sensationisme sous toutes ses formes depuis l'époque d'Héraclite jusqu'à celle de Hume ou du professeur James [3]. Les théories du « sens moral » sont vis-à-vis de la moralité dans la même situation que le sensationisme vis-à-vis de la science. « Comme toute connaissance implique quelque chose de plus que le sentiment, ainsi, si la moralité doit posséder quelque vérité ou validité universelle, les perceptions morales doivent être regardées comme des jugements. Le sentiment moral spécifique peut être l'occasion ou l'index par où nous sommes rendus capables de former le jugement, il ne peut être sa seule source; exactement comme je ne puis pas en fait former le jugement que tel triangle est plus grand que tel autre sans expérience sensible, quoi qu'il y ait plus dans le jugement que le simple sens. L'idée essentielle de « bien » ne peut pas venir du sentiment, quoique le sentiment puisse quelquefois être psychologiquement la cause ou l'occasion du jugement par lequel je prononce que tel acte particulier est obligatoire ou bon [4] ». Le rationalisme éthique a donc raison, lorsque nous nous sommes débarrassés de la tentative de Kant d'établir que le jugement éthique non seulement n'est pas purement dérivé de l'expérience, mais encore ne requiert pas comme sa condition une connaissance dérivée de l'expérience [5].

D'ailleurs les idées de bien et de mal paraissent être aussi discernables en pensée de toute émotion qui les accompagne, que l'idée d'un cercle peut l'être du sentiment esthétique

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 372.
2. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 155.
3. *Moral Objectivity*, p. 3.
4. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 146.
5. *Ibid.*, t. I, p. 151.

qui peut être, en fait, son inséparable accompagnement[1].

La loi morale est objective, tandis que le sentiment est chose essentiellement subjective et variable. Sans doute on peut avec les partisans du « sens moral » insister sur le caractère spécifique, *sui generis*, du sentiment d'approbation morale; mais depuis Hume il devrait être évident que le simple caractère spécifique d'un sentiment ne peut pas être un motif pour lui assigner une supériorité sur n'importe quel autre sentiment. Cela peut donner un étonnement douloureux à mon sens moral de dire un mensonge, mais s'il se trouve que je préfère encourir un sentiment de désapprobation morale plutôt que de souffrir la peine du chevalet de la torture, aucune raison possible ne peut m'être fournie pour que je ne suive pas mon inclination et que je n'accuse pas un innocent pour me soulager. Si je sais que le sentiment moral est intrinsèquement supérieur au sentiment d'être bien dans ma peau et d'avoir les nerfs à l'aise, ce n'est pas au sentiment que je fais réellement appel, mais à un jugement sur le sentiment, à un jugement qui revendique une validité universelle, qui affirme quelque chose de plus que le fait du sentiment, et qui ne peut être tiré du sentiment comme tel. Un semblable jugement implique l'existence dans mon esprit d'un idéal absolu qui, quoique ses matériaux soient dérivés de l'expérience, n'est pas simplement créé par l'expérience[2].

Les jugements moraux revendiquent un valeur objective. Quand nous disons : ceci est bien, nous ne voulons pas dire simplement : j'approuve cette ligne de conduite, cette conduite me donne un tressaillement de satisfaction, un sentiment d'approbation, un plaisir du sens moral. Si c'était là tout ce que nous voulons dire, il serait parfaitement possible qu'une autre personne pût sentir une bouffée également satisfaisante d'approbation en face d'une conduite d'un caractère précisément opposé *sans qu'aucune des deux eût tort*... Si les jugements moraux étaient de simples sentiments, aucun d'entre eux ne serait faux. Il ne pourrait être question de bien ou de mal objectif. Si la moralité était uniquement affaire de sentiment ou d'émotion, les actions ne seraient pas objectivement mauvaises ou objectivement bonnes, mais simplement bonnes pour certaines gens, mauvaises pour d'autres. Hume aurait

1. *Ibid.*, t. I, p. 170.
2. *Moral Objectivity*, p. 4-5.

raison de soutenir que la moralité d'une action consiste simplement dans le plaisir qu'elle donne à la personne qui le contemple [1]. La seule espèce d'objectivité qu'une théorie du sens moral peut attribuer au jugement éthique, c'est celle que peut donner un appel à l'opinion publique. On peut entendre par un acte mauvais, un acte qui cause des sentiments de désapprobation dans la majorité. Mais il découlerait de là cette conséquence énorme qu'un homme qui est en avance sur l'opinion publique, est *eo ipso* immoral [2]. Sûrement le centre même de l'affirmation que la conscience prononce en chacun de nous, c'est que le bien et le mal ne sont pas choses de pur sentiment subjectif. Quand j'affirme : ceci est bien, je ne revendique pas une infaillibilité personnelle [3]. Je puis à coup sûr être dans l'erreur, comme je puis l'être dans mes théories scientifiques. Mais je veux dire que je pense avoir raison, et que, si j'ai raison, vous ne pouvez pas aussi avoir raison quand vous affirmez que cette même action est mauvaise. Les sentiments peuvent varier dans les différents individus sans qu'aucun d'eux soit dans le faux ; le rouge est identique au vert pour une personne aveugle à la couleur. « Ce que nous voulons dire, quand nous parlons de l'existence du devoir, c'est que les choses sont bien ou mal, peu importe ce que vous ou moi nous pensons à leur sujet, c'est que les lois de la moralité sont aussi indépendantes de nos préférences et antipathies personnelles que les lois physiques de la nature [4]. »

Le professeur Taylor insiste sur le fait que les détails du devoir seraient différents dans un entourage différent. Il a raison, mais cette affirmation ne renverse pas, comme il le croit à tort, toute prétention à une validité objective ou à un caractère rationnel dans nos jugements moraux. Les jugements sur ce qui est bien ou mal pour l'humaine nature devraient différer si notre constitution physique était modifiée, mais il ne s'ensuit pas que toute intelligence rationnelle, dans la mesure où elle est rationnelle, ne prononcerait pas que la même ligne de conduite est bonne pour un homme constitué comme il l'est. Et c'est ce que nous entendons, quand

1. *Philosophy and Religion*, p. 71.
2. *Moral Objectivity*, p. 4.
3. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 145.
4. *Philosophy and Religion*, p. 72. Cf. *Moral Objectivity*, p. 5. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 151.

nous parlons de traiter le jugement moral comme objectif[1].

Quels rapports faut-il établir entre les idées de bien moral (good) et d'obligation, de devoir (duty, ought, right)? M. Rashdall paraît un peu hésitant sur ce point. Parfois il semble considérer les expressions : obligation et bien comme des expressions synonymes, interchangeables[2]. Il déclare qu'après tout la catégorie de devoir (ought) en général est simplement une abstraction obtenue en comparant ensemble des jugements de valeur[3]. L'abstraction que l'on obtient en comparant des jugements de valeur ne peut être autre chose que l'idée même de valeur. M. Rashdall considère donc *valeur* et *devoir* comme identiques. C'est encore la même confusion que nous retrouvons lorsque notre auteur déclare que « la catégorie de *fin* est pratiquement identique à celle de *devoir* (ought)[4] », ou encore que « dans chaque jugement éthique est impliquée l'idée qu'il y a quelque chose qui est intrinsèquement bon, qu'il est raisonnable de faire, qui est bien (right), qui doit être fait », et que « ces divers modes d'expression sont autant de façons équivalentes de rendre la même idée inanalysable qui est impliquée dans tous les jugements moraux[5]. » « Bon (good), devoir (ought), valeur, fin, je regarde ces termes comme des termes synonymes », écrit-il encore[6], et il reproche à M. Moore qui a parlé du bien comme d'une idée ultime, indéfinissable, d'ignorer « les autres façons d'exprimer la même notion et en particulier la notion corrélative d'obligation (right ou ought). »

Parfois il semble estimer que l'obligation est comme un simple corollaire du bien, une conséquence logique du bien. C'est ce qui paraît résulter de lignes comme celles-ci : « Il est impossible à l'utilitaire le plus convaincu d'éviter d'admettre l'existence de cette notion simple, inanalysable qu'est le devoir (duty) ou le raisonnable dans la conduite. Il est impossible de construire un système logiquement cohérent de morale sans admettre que le caractère raisonnable d'un acte

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, 155, note.
2. *Moral Objectivity*, p. 10. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 151, 286.
3. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 176.
4. *Ibid.*
5. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 102.
6. *Ibid.*, p. 135, note.

est un motif suffisant pour qu'il soit accompli[1]. » Mettez d'une part l'idéal de la raison, l'idéal raisonnable, et, de l'autre, la conduite, la volonté : logiquement l'obligation en résultera. M. Rashdall résume encore le jugement moral en ces termes : « Cette fin a de la valeur, donc je dois la promouvoir[2]. » Et voici une déclaration qui ne laisse rien à désirer en clarté : « Au fond, le sens du devoir (sense of duty) est l'appréciation convenable de la valeur objective proportionnelle des fins. C'est dans ce sens seulement que le sentiment d'obligation est un élément ultime et indispensable de la conscience morale[3]. » Et en note M. Rashdall cite cette phrase de Rauh : « Une conscience morale n'aboutit pas à la formule : *je dois faire ceci*, mais à la formule : *ceci est à faire.* » Malgré l'autorité de Rauh, il paraît difficile de souscrire à cette assertion — et à celle de M. Rashdall. D'abord la formule : *ceci est bien*, ne contient pas analytiquement celle-ci : *ceci est à faire.* Ensuite, c'est méconnaître le caractère éminemment personnel de la responsabilité que de ne pas apercevoir que dans la formule : *ceci est à faire*... à savoir par tous les êtres raisonnables placés dans les mêmes conditions que *moi*, est contenue très nettement et très impérativement la formule : ceci est à *faire par moi*, c'est-à-dire *je* dois faire ceci.

De même, il arrive à M. Rashdall d'écrire : « Sans l'idée *a priori* et purement intellectuelle de valeur, nous ne pourrions jamais passer du jugement : « Je sens telle et telle émotion » à celui-ci : « Il est obligatoire pour moi et pour d'autres de faire l'acte qui excite en moi cette émotion[4]. » Mais entre ces deux jugements s'en placent d'autres, et non seulement celui-ci : cette émotion a de la valeur, mais encore celui ci : ce qui a de la valeur doit être recherché et réalisé. L'idée de valeur ne suffit pas pour opérer le passage du premier des jugements de M. Rashdall au second, il y faut encore l'idée d'obligation que M. Rashdall confond avec l'idée de valeur soit en les identifiant, soit en considérant l'une comme la simple conséquence de l'autre.

M. Rashdall agite la question de savoir quelle est la conception logiquement première, celle de bien ou celle d'obliga-

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 101.
2. *Moral Objectivity*, p. 9.
3. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 128.
4. *Ibid.*, t. I, p. 156.

tion. « Kant, assure-t-il, n'a jamais complètement fixé sa pensée sur cette question. Il est toujours parti de l'idée d'obligation, et toutes ses difficultés sont nées de la tentative de donner un sens à cette idée d'obligation et de lui trouver un contenu sans faire appel à l'idée de bien. Dans notre opinion l'idée de « bien » ou de « valeur » est logiquement la conception première, quoique psychologiquement l'idée d'obligation puisse souvent, dans les hommes modernes, être celle qui se développe la première. Est obligatoire l'action qui tend à amener le bien. Il n'y a pas de tentative ici pour se débarrasser de l'ultime, inanalysable devoir. Le bien est ce qui doit être. La différence entre les deux termes est celle-ci, que le terme obligatoire n'est applicable qu'aux actions volontaires ; le terme bon est applicable à bien d'autres choses à côté des actes. Entièrement à part de la question : qui a causé de telles choses ? je juge que la souffrance ou la musique discordante ou les peintures abominables (à savoir naturellement la souffrance endurée par des êtres conscients, la perception de dissonances ou la contemplation de mauvaises peintures par des êtres conscients) sont de mauvaises choses. Elles me paraissent mauvaises soit qu'elles naissent de la chance ou de la nécessité ou de l'action volontaire. C'est seulement parce que j'ai jugé ainsi, qu'il y a quelque fondement pour le jugement : il est obligatoire, pour autant que cela est possible, de se débarrasser de ces choses ; mais que l'on puisse s'en débarrasser ou non, elles sont également mauvaises. La volonté qui, délibérément produit, ou refuse de combattre ces choses peut être et je crois qu'elle est un mal pire que la souffrance ou la mauvaise musique ou les laides peintures. Mais si ces choses n'étaient pas mauvaises, la volonté qui refuse de les écarter ne serait pas un mal non plus ; les actes ne seraient pas des actes d'une volonté déréglée. Nos jugements moraux sont en dernière analyse des jugements de valeur[1]. L'idée fondamentale en morale est l'idée de valeur, dans laquelle l'idée de devoir est implicitement contenue. Il y a dans l'emploi du terme valeur cet avantage que l'on est affranchi de plusieurs des exagérations et des mystifications qui ont quelquefois créé un préjugé contre le terme de devoir, même dans des esprits qui n'ont pas de préjugé contre la réalité qu'il signifie. L'idée

1. Cf. ces déclarations : « Le jugement moral ultime est un jugement de valeur. » (*Moral Objectivity*, p. 2). « Le jugement moral est essentiellement un jugement de valeur. » (*Ibid.*, p. 7. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 356).

de bien et l'idée d'obligation sont, à ce qu'il me semble, des termes corrélatifs. Il est impliqué dans l'idée de bien qu'il doit être promu; l'idée d'obligation est vide de sens, si on fait abstraction d'un bien que les actions obligatoires tendent à promouvoir[1]. »

Ailleurs, il est vrai, l'idéaliste d'Oxford paraît faire une distinction plus nette entre l'obligatoire et le bon. Par exemple, il cherche à réfuter la thèse de M. Bradley qui soutient que nos jugements moraux impliquent contradiction, car notre conscience morale prononce que le sacrifice de soi-même et la réalisation de soi-même sont bons tous deux. « Cette allégation, dit M. Rashdall, me paraît reposer sur l'oubli de la distinction importante entre l'obligatoire et le bon. Si notre conscience morale prononçait vraiment que le sacrifice de soi et la réalisation de soi sont tous deux obligatoires pour le même individu dans les mêmes circonstances, ce serait assez contradictoire assurément. Mais il n'y a aucune contradiction à dire que les deux sont *bons*... à dire que deux choses sont bonnes, quoique parfois on ne puisse pas les avoir toutes deux... Car notre raison pratique ne nous dit pas seulement de promouvoir le bien, mais de promouvoir ce qui est dans l'ensemble le plus grand bien... Dire qu'il est toujours obligatoire de produire le plus grand bien dans l'ensemble n'implique aucune contradiction[2]. » Ailleurs encore de semblables contradictions sont invoquées pour repousser la thèse intuitionniste d'après laquelle la raison morale prononcerait des lois de conduite fixes et sans exception, des décrets d'espèce isolés, arbitraires, détachés, sans référence aux résultats probables. « Les jugements moraux sont fondamentalement des jugements de valeur : ils décident ce qui est bon, non immédiatement et directement ce qui est obligatoire. Comme *prima facie* il est toujours bien de suivre le bon, ces jugements peuvent souvent en pratique condamner telle ou telle espèce de conduite d'une manière si catégorique que nous nous sentons sûrs qu'aucun calcul de conséquences n'est susceptible de nous empêcher de changer le jugement : « ceci est bon » en ce jugement : « ceci est obligatoire », mais théoriquement aucun jugement de valeur ne peut former la base d'une règle de conduite qui n'admette aucune exception. Car la raison morale

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 135-138.
2. *Moral Objectivity*, p. 15-16.

nous invite non seulement à chercher à réaliser le bien, mais à réaliser autant de bien que possible et à distribuer ce bien justement ou impartialement entre les diverses personnes qui peuvent être affectées par nos actions[1]. » Ainsi la distinction entre le bien et l'obligation s'explique ainsi : tout ce qui est bien n'est pas de ce seul chef obligatoire pour un individu donné dans des circonstances données ; l'obligatoire n'est pas seulement ce qui est bon par opposition à ce qui ne l'est pas, c'est aussi ce qui est meilleur par opposition à ce qui l'est moins. Mais on observera que cette conception fait sortir l'obligation d'une simple réflexion logique sur les divers biens, d'une simple comparaison de ces biens au point de vue de la quantité.

L'absence d'une doctrine précise et ferme sur la matière et la forme de la loi morale se fait souvent sentir et regretter dans des développements ou des assertions qui n'évitent pas une certaine confusion : « Le rationalisme éthique, déclare M. Rashdall, a été discrédité par la tentative de Kant de rendre non pas seulement la forme, mais la matière de la loi morale *a priori* ou indépendante de l'expérience[2]. » M. Rashdall semble ne voir que deux termes là où il y en a trois. Il faut distinguer une matière générale qui peut bien être *a priori* et même qui doit l'être, et les applications qui dépendent de l'expérience. Lui-même, M. Rashdall, parlant des devoirs spéciaux qui naissent pour l'homme de l'existence de sexes différents, explique : « Les détails des devoirs doivent en dernière analyse dépendre de principes généraux d'action ou de règles de valeur qui sont valides pour tous les êtres et toutes les circonstances[3]. » Considérerait-il l'idée de valeur comme une idée formelle encore ? Pourtant, après avoir observé que « le professeur Simmel, le plus original des récents auteurs de morale, appelle l'idée du devoir une catégorie ultime et irréductible de la pensée, quoiqu'il traite le contenu de la catégorie comme dérivé entièrement de processus psychologiques, c'est-à-dire non rationnels, du sentiment », il objecte qu' « il est difficile de voir comment il est possible d'affirmer la validité d'une catégorie (et si c'est une catégorie de *pensée* sa validité ne peut guère être niée) sans lui attribuer aucun

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 101.
2. *Moral Objectivity*, p. 7.
3. *Ibid.*, p. 20.

pouvoir pour s'appliquer à une matière ou se donner un contenu [1]. » Ne semble-t-il pas résulter de ces paroles que M. Rashdall, quant à lui, admet dans le contenu même du devoir des éléments rationnels avec des éléments proprement expérimentaux, et que cette matière rationnelle lui paraît indispensable pour permettre l'application à l'expérience de la catégorie formelle de devoir à laquelle elle est liée? En tout cas, s'il ne conclut pas ainsi, c'est bien ainsi qu'il devrait conclure.

La réduction que M. Rashdall opère de l'obligation au bien moral, à la valeur, à la fin, s'accompagne d'une dépréciation de l'idée d'obligation et d'une mise à l'écart de cette idée en morale. C'est ainsi que lorsqu'il veut exposer la différence qui le sépare des « intuitionnistes », il formule ces antithèses : « Les intuitions de l'intuitionniste posent des *règles* invariables de conduite : les jugements *a priori* ou immédiats que nous avons admis se rapportent à des *fins*, à la valeur relative des différents éléments dans le bien-être humain ou εὐδαιμονία... L'intuitionniste prononce des jugements intuitifs sur les *actes* : nos intuitions se rapportent aux *fins*. Les siennes prennent la forme : ceci est obligatoire; les nôtres, toujours la forme : ceci est bon. Tous les jugements moraux sont finalement des jugements quant à la dignité intrinsèque ou valeur de quelque élément dans la conscience ou la vie [2]. »

On ne saurait, semble-t-il, écarter plus résolument l'obligation des principes ultimes de la morale. Mais l'auteur ne se réfute-t-il pas lui-même dans les « illustrations » auxquelles il a recours pour appuyer sa thèse : « La vieille règle intuitive de véracité s'exprime en ces termes : ne mentez dans aucune circonstance quelconque. Notre jugement de valeur nous donne *seulement* [3] : dire la vérité est bon, mentir est mauvais. Dès que la vérité intuitive ou *a priori* est mise sous cette nouvelle forme, l'irrationalité du vieux système intuitif si peu pratique disparaît. Il ne nous est pas défendu de calculer les conséquences. Certainement nous devons rechercher la portée d'un acte pour le bien-être universel, mais dans notre εὐδαιμονία le fait de dire la vérité, ou plutôt la qualité de caractère possédée par un être qui dit la vérité et qui aime la vérité, trouve

1. *Moral Objectivity*, p. 9. *Theory of Good and Evil*, t. I. p. 176, note.
2. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 91-93.
3. C'est nous qui soulignons.

une place. Supposons que le fait de dire la vérité implique dans tel cas particulier tels et tels maux, la question qui se pose est celle-ci : quel est le pire — ces maux, ou bien le mal impliqué dans le mensonge? Tant de souffrance, et de souffrance causée par mon acte volontaire, ou bien tant de mensonge?... Et on remarquera que, fondés sur ce principe, nos jugements moraux ne peuvent jamais se contredire l'un l'autre. Il reste vrai que la vérité est bonne et que le mensonge est un mal; mais comme d'autres biens la vérité peut avoir à céder la place à des biens plus grands : mentir est toujours un mal, mais ce peut être le moindre de deux maux... Aussi longtemps que le jugement intuitif se présente sous cette forme : ceci est obligatoire, il est toujours susceptible d'être renversé par un examen plus large des conséquences. S'il est mis sous la forme : ceci est bon, il ne peut pas être renversé (en supposant que l'idéal éthique de l'homme soit vrai), quoique le devoir qui en résulte puisse paraître différent quand ce jugement isolé est mis en comparaison avec d'autres jugements moraux affirmant la bonté supérieure de quelque autre fin[1]. » Soit, dirons-nous. Mais, cette exposition admise, il faudra bien qu'il vienne un moment où votre raison pratique vous dise : Tu ne dois pas mentir (ou si vous préférez, tu dois mentir) dans telle circonstance déterminée. Or, cela, votre jugement de valeur ne vous le dit pas, puisqu'il « vous donne *seulement* » cette assertion générale : aux yeux de la raison, idéalement, « dire la vérité est bon, mentir est mauvais. » De l'analyse même qui a été reproduite résulte la distinction entre les jugements généraux de valeur et le jugement d'obligation.

On peut donc reprocher à M. Rashdall de n'avoir pas assez vu toute la distance qu'il y a du bien au devoir, et de n'avoir pas assez aperçu qu'il y a dans l'obligatoire un rapport entre l'idéal et la volonté, la causalité, qui n'est pas analytiquement contenu dans l'idéal moral comme tel, et que les deux jugements : le bon est obligatoire, le meilleur est obligatoire, sont des jugements synthétiques *a priori*, puisqu'ils unissent des termes appartenant à des catégories différentes : ce qui a de la valeur pour la raison est obligatoire pour la volonté, ce qui a le plus de valeur pour la raison est obligatoire pour la volonté. Il y a lieu, pour caractériser l'obligation, de se rappeler ce que M. Rashdall lui-même expose au sujet de la cau-

1 *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 92-95.

salité. Après avoir mis en relief le caractère *a priori* de cette notion, il ajoute : « C'est selon toute probabilité, au point de vue psychologique, un concept que nous n'aurions pas si nous n'étions pas des intelligences volitives aussi bien que pensantes [1]. » Telle chose est bonne : c'est un jugement de qualité, de valeur, de fin, d'idéal moral objectif, un jugement de raison. Moi, individu, j'ai telle conception déterminée, vraie ou fausse, complète ou incomplète, de l'idéal moral. Je crois, à tort ou à raison, que telle chose est bonne. *Je* dois agir suivant *ma* croyance. L'obligation porte sur le rapport normal qui doit exister entre ma croyance ou ma connaissance morale et ma volonté. Il n'y a pas obligation de mettre ma volonté d'accord avec une conscience morale différente de la mienne, qui juge autrement. Mais il y a obligation — comme l'exercice de ma conscience est affaire de volonté — de cultiver, d'éclairer, de développer ma conscience.

Les principes moraux de M. Rashdall lui fournissent une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu qui vient confirmer la démonstration berkeleyiste tirée de l'inexistence pour soi de la matière, et en même temps compléter la conception qu'il y a lieu de se faire de la nature même et du caractère de Dieu. L'idée de *devoir*, quand elle est analysée, implique l'idée de Dieu. La loi morale a sa source dans la source même de la réalité [2]. Kant avait raison au fond, quoique peut-être il n'ait pas donné les raisons les plus fortes en faveur de sa thèse, quand il faisait de l'idée de Dieu un postulat de la moralité [3]. Certes nos jugements moraux sont en eux-mêmes indépendants des considérations théologiques ou métaphysiques. Quand je prononce qu'une certaine fin est intrinsèquement bonne, et que, par conséquent, l'action qui y tend est obligatoire, mes paroles ont une signification qui est intelligible (quoique peut-être pas *pleinement* intelligible) abstraction faite de toutes les croyances ou négations quant à l'origine ultime, quant à la constitution ou à la destinée de l'univers. De tels jugements de valeur peuvent être prononcés par des gens qui n'ont aucune croyance ou incrédulité positive en Dieu et en une vie future et qui conforment leur conduite à ces jugements. Tous les hommes de bien, dans la

1. *Ultimate Basis*, p. 31.
2. *Philosophy and Religion*, p. 74.
3. *Ibid.*, p. 76.

mesure même où ils sont hommes de bien, continueront sans doute d'obéir à de tels jugements, quoi qu'il advienne de leurs croyances spéculatives. Il n'est pourtant pas difficile de montrer que leurs convictions morales ne peuvent pas être justifiées pleinement sans l'hypothèse que la réalité ultime est spirituelle. Quand je dis : ceci est bon, je n'entends pas purement qu'il se trouve que cela me plaît. J'entends émettre un jugement objectif, universellement vrai, vrai pour toutes les intelligences réelles ou possibles. La vérité morale est objective. Et pourtant nous savons qu'en fait nos idées morales humaines ont lentement évolué. Nous croyons qu'il est mal d'être cruel envers les animaux ; pourtant il y a eu un temps où aucun être humain ne voyait rien de mal dans la cruauté envers les animaux. Et même parmi les adultes éduqués, civilisés, moraux de réputation, il y a de graves différences de jugement moral. Il y a des degrés de pénétration morale, exactement comme il y a des degrés d'appréciation musicale ; et même entre les consciences les plus sensibles, il y a des différences d'idéal moral, exactement comme il y a des différences de goût musical parmi les plus musiciens. Les jugements moraux des diverses personnes se contredisent l'un l'autre. Tout homme, en portant un jugement moral, revendique pour ce jugement l'universalité, et pourtant personne ne peut croire sérieusement que son idéal moral particulier soit un idéal absolument vrai, que sa conscience morale soit un miroir absolument sans défaut de la vérité morale absolue. Ainsi ce qui est moralement bon a toujours été moralement bon et le sera toujours. Les choses sont bien ou mal, que nous les pensions ainsi ou non. La loi morale existe en dehors de nous et indépendamment de la pensée que nous en avons, du fait que nous y pensons. Mais alors où et comment cette loi morale existe-t-elle ? Quelle sorte de réalité possède cette bonté absolue ? La même question peut être soulevée au sujet des lois de la nature physique : nous avons vu qu'il était impossible de concevoir ces lois comme ayant leur existence simplement dans nos esprits transitoires ou comme des propriétés d'une matière existant par elle-même ; l'objectivité même de nos jugements ordinaires sur les faits implique pour leur justification l'existence d'un Esprit Universel. A plus forte raison en est-il ainsi pour la loi morale. Son objectivité peut-elle être expliquée par une interprétation du monde qui ne soit spiritualiste ? Si la réa-

lité ultime ou la source de la réalité est spirituelle, s'il y a un Dieu, nous pouvons regarder sa pensée et sa volonté, son but ultime, comme la réalité dont nos jugements moraux sont les représentations plus ou moins inadéquates. Elles sont vraies ou fausses en proportion de leur conformité à cet étalon. En toute autre supposition l' « objectivité » que nos jugements moraux revendiquent demeure inexplicable. Nous pourrions, sans doute, continuer — et nous continuerions assurément en proportion de la force de nos inclinations naturelles vers les fins que nous prononçons bonnes — à guider nos propres actions par ces jugements. Mais à la réflexion nous serions forcés d'admettre que la seule objectivité que nous pourrions rationnellement revendiquer pour eux serait leur conformité aux jugements des autres êtres humains, et nous devrions admettre que les jugements moraux sont seulement les façons actuelles de penser au sujet de la conduite, celles qui prévalent *de facto* parmi une race de bipèdes qui se trouve avoir été évoluée pendant ce que M. Balfour a appelé « un épisode bref et transitoire dans la vie de l'une des planètes les plus viles ». Ceux qui ont abandonné la croyance en une Déité morale ne peuvent guère éviter de se faire un Dieu de l'opinion publique. Nos jugements moraux prétendent être, dans la mesure où ils sont vrais, la loi de l'univers. Ils ne peuvent être la loi de l'univers que si nous trouvons la source de la réalité et de la moralité dans une idée une et identique du Bien, et une idée ne peut avoir sa demeure que dans un esprit[1]. « Ce que nous voulons dire en affirmant l'objectivité de la loi morale, c'est que la loi morale est une partie de la nature ultime des choses, sur le même niveau que les lois de la nature physique, et cette objectivité ne peut être, si nous n'admettons pas que la loi morale est une expression du même esprit dans lequel les lois physiques prennent naissance[2]. »

L'idée de la personnalité que nous attribuons à Dieu est complète quand nous le regardons non seulement comme étant une raison et une volonté, mais comme étant un être moral, comme étant objectivement bon. Par là naturellement on ne veut pas dire que son action est limitée par nos règles de moralité telles quelles. Nous reconnaissons que nos règles

1. *Ultimate Basis*, p. 38-42. Cf. *Moral Objectivity*, p. 11.
2. *Philosophy and Religion*, p. 74.

morales sont et doivent être adaptées à notre nature propre, notre nature d'êtres humains; plusieurs d'entre elles impliquent la possession d'un organisme corporel et des relations à d'autres organismes semblables. Ce que nous voulons dire, c'est que la vie idéale pour l'homme doit être telle qu'elle se recommande elle-même à l'esprit suprême, c'est que Dieu poursuit des fins qui possèdent une valeur absolue, et que nos fins, pour autant qu'elles sont les fins bonnes pour nous, doivent être en principe identiques aux fins qui ont de la valeur pour Dieu. Les philosophes panthéistes qui dénient toute distinction réelle entre la conscience divine et la conscience humaine tendent plus ou moins explicitement soit à nier la bonté de Dieu, en construisant un absolu qui n'est certainement guère propre à provoquer la vénération et le culte des hommes qui croient que la bienveillance est une vertu, soit à nier la validité, non pas simplement de tels jugements moraux particuliers, mais de tout notre idéal moral. Ils prononcent que des actes que, chez des êtres humains, nous appellerions mauvais, sont réellement bons en soi, car ils tendent, non moins que les actes que nous appelons bons, à amener la fin qui, étant le but de l'univers, doit être conçue comme essentiellement bonne. Un regard jeté sur l'histoire de la pensée montrerait que la tendance immorale de toute philosophie panthéiste n'a pas toujours été purement spéculative. Dans la sphère pratique, en tout cas, la doctrine que « tout ce qui est, est bien », a porté les fruits qu'on pouvait en attendre[1].

Ainsi, l'existence de la conscience morale ne fournit pas seulement un des grands arguments pour établir que Dieu existe : elle fournit les seuls motifs pour dire quoi que ce soit au sujet de son caractère ou de ses buts. La seule source de connaissance que nous ayons en ce qui concerne le caractère de Dieu se trouve dans la conscience morale[2].

Nous estimons qu'il y a lieu de louer M. Rashdall de ce qu'il n'a pas reproduit l'argument familier à certains théologiens : l'obligation implique quelqu'un qui oblige, la conscience est un commandement, elle suppose donc quelqu'un qui commande. Il a écarté cet argument lorsque, dans un

1. *Ultimate Basis*, p. 42-43. Cf. les énergiques protestations contre le Dieu supra-moral contenues dans *Philosophy and Religion*, p. 69. *Moral Objectivity*. p. 12 et sq.

2. *Ultimate Basis*, p. 38.

contexte différent, au cours d'une argumentation dirigée contre M. Bradley, il a déclaré : « L'idée d'obligation morale n'est pas une déduction de l'idée de Dieu, que cette dernière idée soit conçue dans un sens purement théiste ou dans un sens plus ou moins panthéiste. La notion d'obligation morale est plutôt l'une de ces données immédiates de la conscience d'où l'idée de Dieu peut être inférée... Les vérités éthiques peuvent contenir et contiennent, je le crois, des conséquences métaphysiques ; mais aucune vérité éthique ne peut être déduite de considérations ou prouvée par des considérations qui ne soient pas éthiques. La vérité éthique ne peut reposer sur rien d'autre que sur le fait même des affirmations de la conscience morale [1]. »

En réalité, toute l'argumentation de M. Rashdall repose sur la loi morale envisagée dans sa *matière*. Un esprit lui semble nécessaire pour penser correctement et complètement l'idéal moral. En certains endroits, naturellement, les habitudes du langage courant introduisent d'une façon accidentelle les mots de devoir, d'obligation. Mais c'est à la *matière* qu'est empruntée au fond une démonstration à laquelle d'ailleurs nous ne pouvons qu'applaudir. Cette démonstration ne pourrait-elle pas et ne devrait-elle pas être complétée ? En somme, ce genre d'argumentation rentre, comme une espèce dans son genre ou comme la partie dans le tout, dans l'argumentation théiste tirée de la loi et de la nature de la loi. Il convient donc d'ajouter, en premier lieu, que l'argumentation de notre auteur, excellente pour la *matière* du devoir, doit être renforcée par une démonstration parallèle fondée sur la *forme*, ou obligation. On dira alors : ce n'est pas la pure et simple intervention de la volonté divine qui constitue le devoir. L'obligation est une loi rationnelle. Mais la loi rationnelle qui constitue le devoir et qui se retrouve identique à elle-même dans tous les êtres raisonnables ne peut avoir cette permanence, cette nécessité, cette universalité, cette objectivité, si elle n'est pas représentée dans une conscience suprême, la conscience divine. Proclamer l'universalité et l'identité de l'obligation dans tous les esprits humains, c'est affirmer une conscience suprême qui pense cette loi.

En second lieu, il convient d'ajouter que l'existence de Dieu, conscience suprême, est encore réclamée par la synthèse

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 103.

même qui s'opère entre la forme et la matière du devoir, l'harmonie de la loi morale ainsi constituée avec les autres lois de l'esprit, l'harmonie de cette loi avec l'ordre actuel de la nature, condition de la vie présente d'épreuve morale.

Enfin il faut ajouter un lien que l'idéaliste d'Oxford n'établit pas suffisamment, semble-t-il, entre les deux postulats kantiens d'immortalité et de divinité. Nous verrons plus loin quelle est son attitude dans la question de la vie future. Notons ici qu'au point de vue idéaliste, postuler un arrangement des choses qui assure la perpétuité de la personne pour répondre aux fins morales, c'est postuler une conscience qui pense cet arrangement. Postuler une combinaison de rapports qui garantisse l'harmonie finale et intégrale du bonheur et de la vertu et la réalisation du souverain bien, c'est postuler une conscience qui contemple, aime, veuille et réalise cet ordre souverain et définitif. Ainsi l'existence de Dieu est réclamée par l'harmonie de la loi morale avec l'ordre futur de la nature, condition des sanctions et de l'immortalité, par l'exigence morale d'une correspondance future complète entre la loi morale et les lois cosmiques. Il y a déjà en fait de l'ordre et de l'harmonie dans le monde, assez pour qu'on en puisse inférer Dieu. Mais enfin il y a aussi du désordre ; il y a le mal physique et le mal moral. La conscience morale postule un état de choses entièrement et parfaitement harmonique ; elle postule donc un état de choses qui, encore plus que l'état actuel, réclame l'existence et l'activité d'un Dieu.

II

Les adeptes de l'idéalisme personnel sont loin d'être tous des déterministes. Il s'en faut. Ils sont plus habituellement partisans de la liberté. Le volume intitulé : *Idéalisme personnel* contient, sur *le problème de la liberté dans sa relation à la psychologie,* un essai de M. W. R. Boyce Gibson qui est d'inspiration libertiste. Et dans la préface de l'ouvrage, M. H. Sturt, lorsqu'il caractérise en général l'idéalisme personnel, par opposition au naturalisme, met en première ligne dans le credo idéaliste : la réalité de la liberté humaine[1].

M. Rashdall, quant à lui, rejette catégoriquement la liberté.

1. P. VI.

L'attitude ne laisse pas que d'être originale. Il est curieux de voir un idéaliste qui a subi l'influence non pas seulement du rationalisme kantien en général, mais du rationalisme moral de la Critique de la raison pratique en particulier, un moraliste qui voit dans la loi morale une catégorie de la raison, qui affirme Dieu et l'immortalité, il est curieux de le voir faire aussi peu de cas de la liberté.

C'est que, comme on l'a vu, ce moraliste n'a pas distingué avec une netteté suffisante dans la loi morale ces trois termes : forme, matière, applications. Tandis que Kant, de la forme, voulait déduire la matière, sinon même les applications, M. Rashdall semble parfois identifier la matière et la forme, en envisageant les termes bon et obligatoire comme synonymes, interchangeables. Mais il paraît estimer le plus souvent que l'idée primaire et fondamentale est l'idée de valeur (idées de fin, de qualité, de bien) et que l'idée de devoir, d'obligation, est une idée dérivée, soit obtenue par une inférence à partir de l'idée du bien, soit contenue implicitement dans l'idée de bien. Et il est permis de croire que c'est parce qu'il n'a pas mis en un relief suffisant la catégorie spécifique de l'obligation, qu'il s'est vu amené à envisager la liberté comme inutile à la morale.

Voici comment notre auteur raisonne : L'élément qui, dans le caractère et la conduite d'un homme est dû au choix indéterminé (s'il y a un tel élément) ne peut pas sans paradoxe être regardé comme le seul élément qui possède non seulement de la valeur, mais cette espèce ou ce degré particulier de valeur que nous avons l'habitude d'accorder à un bon caractère ou à une bonne volonté. Admettons qu'un noyau interne de choix indéterminé existe, c'est quelque chose qui est entièrement inaccessible à l'observation humaine. Admettons que l'importance de ce fait soit reconnue, et qu'on en tire cette inférence qu'en dernière analyse nous n'avons pas de matériaux pour prononcer un jugement final et adéquat sur le caractère total d'un homme. Soit. Mais c'est tout autre chose de dire que les éléments de caractère qui sont accessibles à l'observation perdent toute valeur dans la mesure où ils sont dus à autre chose qu'à cet élément hypothétique de choix indéterminé, dont nous n'avons aucune donnée pour conjecturer même l'existence dans aucune personne particulière. Une telle prétention entraînerait avec elle la conséquence non seulement que nos estimations du caractère — du nôtre

propre ou de celui d'autres personnes — sont souvent erronées et toujours inadéquates, mais qu'elles n'ont aucune relation quelconque avec les réalités du cas. En vénérant le saint, nous pouvons par erreur vénérer un méchant homme auquel un bon père et des circonstances favorables peuvent avoir donné une bienveillance et une abnégation qui sont moralement sans valeur parce qu'elles sont « déterminées ». En condamnant moralement un César Borgia, nous pouvons être en train de condamner des tendances mauvaises qui ne méritent pas plus de censure morale que la maladie physique, tandis que des actes de liberté qui auraient suffi dans des conditions favorables pour faire un Socrate ou un saint Paul ne pouvaient absolument pas se produire en fait parce que le pauvre homme se trouvait être le fils illégitime d'un pape de la Renaissance et avait respiré l'atmosphère morale la plus souillée que l'évolution sociale ait jamais engendrée. Si nous voulons éviter de telles extravagances, nous devons au moins admettre qu'à côté de ce noyau inaccessible de caractère le caractère réel et les volitions d'êtres humains telles qu'elles se révèlent directement à l'introspection ou indirectement à l'observation ont une réelle valeur, et une valeur très différente de celle que l'on attribue aux conséquences hédonistes ou autres que le caractère et les volitions peuvent produire pour les personnes elles-mêmes ou pour d'autres. Admettons que le choix indéterminé puisse posséder de la valeur morale — peut-être la valeur morale suprême et unique — ce n'est pas la seule chose qui possède une semblable valeur. Nous ne pouvons plus dire que dans un monde déterminé, il n'y aurait pas une chose telle que de la valeur ou de la valeur morale, et par conséquent pas de chose telle que la moralité. Admettons l'existence de quelque sphère supérieure de moralité transcendantale pour laquelle l'indéterminisme peut être un postulat nécessaire, nous ne pouvons pas dire que sans lui nos jugements moraux ordinaires seraient destitués de toute signification et de toute importance. Si cela est admis, il est manifeste que l'argument en faveur de l'indéterminisme considéré comme postulat de la moralité est au moins très sérieusement affaibli. Nous ne pouvons pas dire que ce serait détruire la moralité que d'admettre que cet élément de choix indéterminé n'existe pas du tout. La moralité demeurerait toujours; nos jugements de valeur demeureraient, et il n'y aurait pas de raison pour nier leur validité. Nous retiendrions notre conception du

« bien », et nous attribuerions toujours une valeur particulière aux actes volontairement dirigés vers le bien. La moralité ne serait pas détruite ; serait-elle en aucune façon affaiblie? S'il y a quelque valeur dans cette espèce de bonté morale qui, on le reconnaît, n'est pas due au choix indéterminé, est-ce que cela ferait quelque différence si toute bonté était le résultat nécessaire du caractère inné et du milieu [1] ?

M. Rashdall n'a pas tort, nous semble-t-il, d'estimer que la matière du devoir n'exige pas immédiatement la liberté. La liberté appartient à la catégorie de causalité, la matière du devoir aux catégories de finalité, de qualité : ce sont des catégories différentes. Si un acte est conforme à telle fin, si un caractère a telle qualité, en voilà assez pour que je le prononce bon, il est objectivement conforme au bien. Peu m'importe *à ce point de vue* que la liberté ait ou non joué un rôle dans ses origines.

Mais ce point de vue n'épuise pas le point de vue moral. Il y a dans la loi morale, la forme qui est l'obligation, notion première, irréductible à la matière, distincte de la matière, quoique dans la conscience humaine elle lui soit conjointe par une sorte de jugement synthétique *a priori*. Tandis que le bien moral se rapporte au résultat atteint, à la fin obtenue, à la qualité réalisée, l'obligation envisage l'agent qui *doit* produire ou saisir cette qualité, qui *doit* tendre vers cette fin. Le jugement de finalité, de qualité, porte : cela est bien. L'obligation dit : Tu dois faire cela. Il se trouve même que cet élément formel de l'obligation est ce qu'il y a dans la loi morale, sinon de plus universel et de plus absolu, tout au moins de plus permanent, de plus identique, de plus immédiat.

Si la liberté n'est pas postulée immédiatement par l'idée du bien moral, elle est étroitement liée à l'idée de devoir pour l'homme tel qu'il est constitué. La conscience morale est illusion pure, si lorsqu'elle dit : *tu dois*, dans le fond *je ne puis pas*. Si je dois, je puis ; et comme, dans bien des circonstances, je ne fais pas ce que je dois, il est clair que je pouvais ne pas le faire, puisque je ne l'ai pas fait. *Ab actu ad posse consequentia valet*. La synthèse du : *je puis faire cela* (jugement de la conscience morale) et du : *je puis ne pas faire cela* (jugement d'expérience, puisqu'il arrive souvent que je ne fais pas ce que je dois) constitue la liberté.

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 318-325. Cf. p. 328-330.

M. Rashdall ne se place jamais en présence de l'obligation, et de la liberté envisagée comme postulat de l'obligation. Est-ce parce qu'une répugnance primitive pour la liberté a modéré ses sympathies pour l'obligation ? Est-ce au contraire d'avoir mis l'obligation à une place subordonnée et insuffisante qui l'a amené à éliminer la liberté? Toujours est-il que, l'obligation étant diminuée, repoussée au second plan, il n'est pas étonnant que la liberté, notion connexe, finisse par être exilée de la morale et de la métaphysique morale.

M. Rashdall soutient que son déterminisme ne compromet nullement l'effort moral. Il s'attache à différencier sa conception du fatalisme qui détruit quant à lui l'effort[1]. Et certes, on voit bien une différence psychologique entre une certaine sorte de fatalisme et le déterminisme de notre auteur. Ce déterminisme ne doit pas être assimilé à un fatalisme extérieur, mécanique, etc. Mais il n'en apparaît pas moins comme *un* fatalisme ; il a la même portée métaphysique. M Rashdall nous représente un déterministe qui, voyant un Turc fataliste regarder calmement sa maison brûler sans faire le moindre effort pour éteindre le feu, lui tient ce langage : « Si vous êtes un homme énergique, vous irez chercher la pompe à incendie et sauverez votre maison ; si vous êtes un paresseux, vous ne bougerez pas, et votre maison brûlera. » Mais le Turc reprendra : « Si Allah m'a fait énergique, j'irai chercher la pompe; si Allah m'a fait paresseux, je ne bougerai pas. C'est Allah qui m'a donné le caractère que j'ai, le moi que j'ai, et je ne peux pas le changer ; ou je ne pourrais le modifier, que si Allah m'avait prédestiné à le modifier en mettant en moi certaines virtualités capables de le changer lorsque certaines conditions seraient réunies. » Et l'Allah du Turc n'est pas discernable du Dieu de M. Rashdall. Pour M. Rashdall, l'acte n'est pas prédéterminé, soit ; mais le moi, d'où procède l'acte, l'est, et cela revient au même. Le partisan de la liberté, lui, pourra tenir au Turc un autre discours : « Vous êtes paresseux, lâche, prompt à perdre la tête, c'est votre caractère, mais votre moi n'est pas si immuablement constitué qu'il détermine forcément votre action, vous pouvez lutter contre lui, et si dans votre maison se trouvent votre père, votre femme ou votre enfant, vous *devez* lutter contre votre moi, et, malgré votre moi, accomplir l'effort que votre conscience vous

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 330-331.

demande. » Quel est le langage le plus moral ? et comment ne serait-ce pas affaiblir l'effort moral que de dire : si votre moi a réellement le désir de faire le bien, il le fera ; s'il n'a pas ce désir, rien au monde ne pourra vous faire accomplir une bonne action, et, votre moi étant ce qu'il est, il n'y a rien à faire, à moins que, ce que nous ignorons, il n'y ait peut-être dans quelque bas-fonds de votre être quelque tendance inconnue vers le bien qui pourrait inopinément se manifester... Très certainement la croyance à l'inexistence complète de toute liberté, si elle était répandue, tendrait pratiquement à détruire ou à affaiblir l'élan et l'effort moral. — Si la théorie déterministe, réplique M. Rashdall, vous fait renoncer à l'effort moral, c'est que votre amour de la vertu n'était ni bien vif, ni bien sincère. — C'est possible, répondrai-je, je le déplore. Mais est-ce que l'idéal, le devoir d'une théorie morale n'est pas de rendre plus vif et plus sincère l'amour du bien chez ceux qui l'ont peu et mal, plutôt que de le leur enlever tout à fait?

Après l'effort moral, c'est la notion morale du mérite que le déterminisme de notre auteur compromet[1]. Il n'en est pas d'ailleurs très ému ; il affirme que dans tous les cas, nous n'y perdons pas grand'chose, car nous ne pouvons pas employer l'idée de mérite comme critère mathématique d'appréciation soit de nos semblables, soit de nous-mêmes, puisque, ne connaissant pas les limites exactes de la liberté et du déterminisme, au cas où il y aurait du libre arbitre, nous ne pouvons dire avec certitude où commence et où finit le mérite attaché à l'acte libre. Tout de même il pourrait y avoir des actes méritoires sans que nous fussions en état de les désigner toujours avec une certitude infaillible. La connaissance que nous pouvons avoir de la réalité ne mesure pas la réalité. Dieu qui connaît tout, connaît à chaque instant quelles sont pour chacun les limites exactes de la liberté et du déterminisme, comme celles du mérite ou du démérite ou du non-mérite. Le fait que l'idée de mérite ne peut fournir un système de mesure morale, un critère commode, ne prouve pas la vanité et la fausseté de cette idée. Il peut y avoir des hésitations et des erreurs dans l'application de l'idée de mérite, comme dans celle de liberté, comme dans celle d'obligation. N'empêche que ces trois idées d'obligation, de liberté, de mérite sont des idées connexes, inséparables, la liberté étant un postulat de l'obligation, et le

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 331-332.

mérite n'étant que l'idée de la valeur que nous devons attribuer à une liberté obéissante à l'obligation. On peut du reste ajouter que l'ignorance où nous sommes actuellement des limites de la liberté et du déterminisme en nous et en nos semblables peut être rattachée à cette ignorance générale (due en grande partie à notre condition matérielle, spatiale) que Kant jugeait nécessaire au désintéressement de la moralité, et que nous pouvons croire utile au caractère réel de l'épreuve morale, de la discipline.

Mais que devient le remords dans l'idéalisme personnel de M. Rashdall ? L'auteur estime qu'à ce point de vue la différence entre le déterministe et l'indéterministe est légère (slight)[1]. L'est-elle vraiment ? Le remords, d'après le philosophe d'Oxford, est une « illusion ». Le déterminisme détruit l'idée de remords, connexe de celles de mérite, de liberté, d'obligation. Le remords est le sentiment pénible qui accompagne ce jugement : j'ai fait ce que je n'aurais pas *dû* faire, et ce que je *pouvais* ne pas faire, puisque je *devais* ne pas le faire. Le déterministe conséquent se dit : j'ai fait ce qu'il était inévitable que je fasse, il est dommage que je n'aie pas été capable de faire mieux. Au remords est substitué un simple regret de n'avoir pas pu faire autrement, avec un simple vœu de pouvoir dans l'avenir faire mieux. Je déteste actuellement le mal que j'ai commis, mais je ne puis me blâmer moi-même de l'avoir commis, puisqu'il était inévitable que je le commette. Un jugement de valeur est porté sur l'acte; mais, pour l'agent lui-même, il ne peut être question de remords, mais simplement de regret. Il ne suffit pas de joindre au regret le jugement moral de condamnation sur l'acte pour avoir le remords. Il y a dans le remords quelque chose de spécifique qui disparaît avec la liberté. Sans contredit, si l'individu a une vie morale très forte, aucune théorie, pas même celle de M. Rashdall, ne supprimera en lui le remords ; mais alors la désharmonie sera en lui, il professera théoriquement une conception morale qui sera en désaccord avec sa pratique. Ce dualisme est-il recommandable et souhaitable ? Le déterministe vraiment *un* en qui la pratique se conformera à la théorie n'éprouvera plus de remords. Et au point de vue du partisan de la liberté une théorie est non seulement erronée, mais mauvaise, qui, si elle était pleinement embrassée et suivie jusqu'au bout,

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 332 et suiv.

tendrait à ébranler, à supprimer, les données immédiates les plus élémentaires de la conscience morale[1]. — Si cela ébranle votre remords, rétorque M. Rashdall, c'est que ce remords n'était pas bien intense. — Mettons qu'il ne soit pas bien intense. C'est fâcheux. Est-ce que l'idéal, le devoir d'une théorie morale est de le diminuer encore, voire même de le détruire ? Ne devrait-il pas être au contraire de le fortifier ?

Étant données les vues de notre moraliste sur la liberté, le mérite, il n'est pas bien étonnant de lui voir faire bon marché de la rétribution. Sans doute, il a parfaitement raison de soutenir que le déterminisme n'exclut pas toute espèce de punition. La punition peut entrer parmi les éléments qui déterminent la conduite d'un homme, qui l'améliorent. Mais est-ce que la responsabilité s'épuise dans cette idée : susceptibilité d'être puni à bon droit ? Faut-il exclure de la morale l'idée de rétribution, de jugement rétributif, de punition rétributive?[2] Oui, si on exclut les notions de mérite, d'obligation. Toutes ces idées sont des idées connexes, en contradiction avec le déterminisme, mais comme ce sont des idées morales très simples, très précises, ce ne sont pas ces idées qu'il faut rejeter, mais bien le déterminisme qui les contredit. M. Rashdall est bien obligé de convenir que l'idée de rétribution est légèrement (slightly) plus intelligible et plus rationnelle dans un système libertiste que dans un système déterministe. Mais ce n'est pas assez dire. La rétribution n'est pas intelligible ni rationnelle dans le déterminisme. Il est vrai qu'après avoir laissé échapper cet aveu, M. Rashdall le reprend en quelque sorte et cherche à montrer que la punition est impossible dans

1. On ne fait ici qu'appliquer à un cas différent le genre d'argumentation que M. Rashdall lui-même emploie à propos de l'immortalité : « Le manque de foi en l'immortalité, écrit-il, finirait à la longue, je le crois, et pour la grande majorité des hommes, par accroître énormément la valeur de l'élément charnel et sensuel de la vie au détriment du spirituel et de l'intellectuel. » (*Philosophy and Religion*, p. 79). Et M. Rashdall applique encore ce raisonnement à la question de l'importance que la croyance religieuse a pour la moralité. Sans cette croyance, assure-t-il, la moralité ne disparaîtrait pas entièrement, mais elle deviendrait bien différente. Les meilleurs continueraient de chercher à faire le bien, mais qu'arriverait-il des autres, si on leur enlevait la foi en un Dieu parfaitement juste, dont les commandements sont révélés dans la conscience individuelle? Là où l'éducation religieuse a été bannie des écoles primaires, l'idée du devoir semble souffrir une éclipse dans l'esprit des générations nouvelles. (*Ibid.*, p. 74-77.)

2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 332, 333 et suiv.

le point de vue de la liberté [1]. Supposons un homme qui a volé il y a cinq ans et n'a plus recommencé. Est-il juste, dans l'hypothèse de la liberté, de le punir pour un acte contingent qui n'a eu et n'a aucun rapport avec son moi ? Mais l'argument peut être aisément retourné. Est-il bien vrai que, dans l'hypothèse déterministe, il soit raisonnable de soutenir que le moi qui a volé il y a cinq ans est le même moi qui existe maintenant ? Peut-être oui, peut-être non. Et comment le savoir ? Et comment la condamnation ne courrait-elle pas le risque d'être arbitraire et injuste ? Ou plutôt il est possible de le savoir : si après avoir commis le vol il y a cinq ans, le voleur a continué d'en commettre, c'est bien le même moi, parce que les dispositions au vol qui l'ont déterminé à agir il y a cinq ans sont encore là, et opèrent, et se développent. Mais si, depuis, il n'a plus volé, c'est que les dispositions fâcheuses ne se sont pas développées ni même maintenues, ce sont d'autres virtualités qui ont passé à l'acte, le voleur est en réalité un autre moi. Et alors pourquoi le punir ? à quoi bon ? ce n'est ni légitime, ni utile. Donc laissons-là le passé. Si, actuellement, je suis voleur, punissez-moi ; sinon, non. Ainsi, si je ne vole plus actuellement, j'ai le droit au point de vue déterministe de protester contre la punition. Je pourrai dire : « Il est vrai que c'est le même organisme animal en connexion avec lequel il y a cinq ans un regrettable incident s'est produit. Mais ce vol n'est pas issu du moi qui dirige maintenant le mouvement de mes mains. C'était un moi affecté de tendances au vol qui a volé. Postérieurement à cet acte je n'ai plus volé. Vous, mon juge déterministe, vous admettez que mon acte a résulté inévitablement de tendances qui étaient en moi. Mais moi, le moi actuel, je suis une sorte de personne très différente du moi qui a volé il y a cinq ans. Je déplore maintenant l'étrange conduite de la volition déterminée qui a forcé mes mains de voler, mais vous pourriez punir pour cet acte n'importe qui aussi bien que moi-même. La punition, injuste du point de vue rétrospectif, serait inutile en ce qui regarde l'avenir. C'est mon moi présent qui détermine mon avenir, non pas un moi passé, lequel a existé, mais n'existe plus. »

En somme, cette discussion des idées d'effort, de remords, de mérite, de responsabilité, de rétribution, le montre, si le déterminisme n'aboutit pas à l'exclusion et à la négation de

1. *Ibid.*, p. 335.

toutes les idées morales et de *tous* les jugements moraux, il entraîne cependant l'élimination d'une grande partie de ces idées et de ces jugements, il opère une réduction sur toute la ligne. La suppression de la liberté entraîne sur chaque question une suppression correspondante des données morales.

Ce qui prête une apparence spécieuse aux remarques de M. Rashdall, c'est qu'il se fonde sur des faits incontestables. L'indéterminisme qui prétend que tout est libre est aussi inexact que le déterminisme qui soutient que tout est déterminé. En réalité, il y a de la liberté et il y a du déterminisme. Et ce qu'il y a de déterminisme réel comporte et appuie les interprétations et assertions de notre auteur.

Il a raison dans tout ce qu'il dit sur le mal moral qu'on pourrait appeler mal moral *maladie*. Il y a un mal moral maladie, lié à un déterminisme héréditaire ou acquis. La question est de savoir s'il n'y en a pas aussi un autre, à côté de lui, à savoir un mal moral *coulpe*, pour employer un terme des théologiens, un mal moral auquel s'appliquent toutes les notions d'obligation, de liberté, de démérite, de responsabilité que M. Rashdall est obligé de supprimer, ou — ce qui revient au même — de ramener à autre chose.

On pourrait reprocher à M. Rashdall de caricaturer le point de vue de la liberté, qu'il appelle tout le temps indéterminisme. Il n'envisage pas la thèse vraie du partisan de la liberté, à savoir que le moi se forme lui-même, se donne une nature. Il semble s'imaginer que la liberté détruit la continuité, l'identité du moi. Cet indéterminisme absolu, atomistique, qui ne reconnaît pas que le moi passé s'il ne détermine pas absolument, détermine cependant en grande partie et toujours plus le présent et l'avenir, est aussi condamnable que le déterminisme de M. Rashdall : il faut les rejeter tous les deux. C'est en somme à cet indéterminisme absolu que M. Rashdall s'en prend. On peut en être surpris après l'avoir vu, au commencement de la discussion, préoccupé, dans un désir d'impartialité qui malheureusement ne s'est pas maintenu, d'écarter les conceptions excessives de la liberté pour l'envisager sous sa forme la plus raisonnable [1].

Il est sûr, dirons-nous, que l'indéterminisme absolu, radical, éternel, ruine l'idée de responsabilité. Mais il n'est pas moins sûr que le déterminisme absolu, tel qu'est celui de

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 305 et suiv.

M. Rashdall, la détruit également. Qu'est-ce à dire? c'est que les données morales postulent un déterminisme relatif mêlé et combiné avec un indéterminisme relatif. La liberté ne pourrait agir, ne peut agir que parce qu'elle trouve un déterminisme antérieur, et le résultat comme le but de son action est de créer un nouveau déterminisme. La liberté est la faculté de créer du déterminisme. Se hâter de mettre aux prises la liberté et le déterminisme, de les déclarer contradictoires et de nous forcer de choisir entre eux, c'est d'une logique et d'une psychologie trop simpliste. Le contradictoire du déterminisme absolu (rien n'est libre), c'est uniquement : il n'est pas vrai que rien ne soit libre, il y a quelque chose de libre. Le contradictoire de l'indéterminisme absolu (rien n'est déterminé), c'est uniquement : il n'est pas vrai que rien ne soit déterminé, il y a quelque chose de déterminé. Il y a quelque chose de libre, il y a quelque chose de déterminé : ces deux propositions s'accordent très bien ensemble, et leur réunion constitue ce que la conscience morale postule et ce que l'observation psychologique, je ne dirai pas constate, mais je puis bien dire ne dément pas.

L'acte libre n'est donc pas, comme le prétend M. Rashdall, un commencement *absolument* nouveau, dépourvu de toute connexion quelconque avec le passé[1]. L'acte moral est un commencement *relativement* nouveau, *partiellement* nouveau. En fait le commencement nouveau qui se trouve dans l'acte libre ne se produit pas sans avoir une base dans ce qui était avant lui. Avant lui il y avait un moi constitué par une certaine nature partiellement déterminée. Par là on satisfait aux doubles desiderata auxquels satisfont le déterminisme absolu et l'indéterminisme absolu, sans aboutir aux éliminations que chacun d'eux produit par cela seul qu'il est poussé à l'absolu. Il y a assez de déterminisme pour que l'acte se rattache à la personnalité et au passé de l'agent et que la continuité de la vie personnelle soit assurée, il y a assez d'indéterminisme pour que l'agent, ayant été capable de faire quelque chose de différent, soit responsable d'avoir fait ce qu'il a fait[2].

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 335.

2. Il ne faut pas, non plus, comme le fait M. Rashdall, définir l'acte libre : « Une pure chance. » (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 337.) La liberté, dans cela même qu'elle a de libre, ne se réduit pas à la chance ou à la contingence, elle lui ajoute la réflexion. Et cette addition permet à l'acte d'être moral et d'engager la responsabilité de celui qui l'accomplit. L'acte moral n'est jamais un acte de pure chance.

M. Rashdall a entrevu cette réponse. La manière dont il y réplique à son tour semble en désaccord avec son point de vue habituel. Il remercie d'habitude son grand adversaire, M. Bradley, de lui avoir appris à se défier des abstractions. Ici cette défiance paraît en défaut. L'acte moral, argumente-t-il, est donc d'après vous en partie déterminé, en partie libre. Mais dans la mesure où il est déterminé, il est tel que je le conçois, il n'est pas libre, et dans la mesure où il est libre, il est sans relation avec le passé et avec le moi, il est absolument nouveau [1]. Mais n'est-ce pas l'abstraction seule qui peut fictivement séparer ainsi dans un acte concret d'un côté la partie libre, de l'autre la partie déterminée ? Dans la réalité, les deux éléments se conditionnent, se mêlent, se combinent et toute tentative d'extraire l'un, de distinguer l'autre et de les juxtaposer mécaniquement n'aboutit qu'à former des concepts d'où s'est échappée la vie. Ce n'est pas sur ces concepts abstraits que porte le jugement réel de responsabilité prononcé par la conscience, mais sur l'acte concret et la personne intégrale.

M. Rashdall oppose à l'indéterminisme la difficulté métaphysique tirée du principe de causalité. « Nous pouvons dire écrit-il, que toutes les explications de cette catégorie s'accordent en ceci — que tout *ce qui a eu un commencement* doit être expliqué comme le résultat nécessaire de quelque chose qui était déjà en existence avant ce commencement. Il y a des choses telles que des commencements nouveaux dans le monde, mais chaque commencement nouveau a la raison ou la base de son apparition dans ce qui était auparavant. Dans ce sens la loi de causalité universelle — chose tout à fait différente de l'uniformité mécanique de la nature — se présente à mon esprit comme une absolue nécessité de la pensée. Un commencement absolument nouveau, non rattaché au passé, est impensable. Aucune théorie indéterministe n'a jamais pu surmonter cette difficulté, pour autant que j'aie jamais été capable de le découvrir, malgré la plus forte prédisposition à croire à une théorie si souvent associée dans les esprits d'autres personnes aux croyances que je tiens le plus fermement et nourris avec le plus de respect [2]. » Cette difficulté pourtant est loin d'être insurmontable. Hume — M. Rashdall

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 335, note.
2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p 337-338.

ne peut l'ignorer — Hume a fort bien montré qu'entre les idées de commencement et de causalité nécessaire il n'y a pas de lien logique, analytique. Ce sont deux idées distinctes. Il n'y a rien de contradictoire, rien d'absurde dans l'idée d'un commencement sans cause. M. Rashdall affirme que cette idée est impensable : en fait elle a été pensée, elle l'est[1]. Il n'y a rien non plus, *a fortiori*, de contradictoire dans l'idée de la causalité ambiguë, c'est-à-dire de la possibilité qu'un lien causal s'établisse entre A d'une part et soit B soit C de l'autre. Cette idée n'est pas plus contradictoire que celle-ci : une équation du second degré comporte deux solutions.

Mais ce serait s'en tenir à un aspect superficiel des choses que de s'arrêter à ces considérations en ce qui concerne la liberté. Ce serait en juger du point de vue de la causalité scientifique, qui se réduit à un rapport de succession nécessaire entre deux termes. Tel est le point de vue de la science qui envisage d'un certain point de vue les choses données, mais ce n'est qu'un aspect extérieur de la réalité. M. Rashdall lui-même a dit souvent, et avec force, que c'est à la conscience, à la volonté, qu'il fallait demander la notion intégrale et vivante de causalité. « Lorsque, a-t-il déclaré dans son volume sur la *Philosophie et la Religion*, la causalité est interprétée comme signifiant une pure connexion nécessaire — comme la connexion mathématique entre quatre et deux fois deux ou la connexion logique entre les prémisses d'un syllogisme et sa conclusion[2] — sa nature est foncièrement travestie. L'essence de la causalité n'est pas la connexion nécessaire, mais l'activité. Nous rencontrons une telle activité dans notre propre expérience de volition et nulle part ailleurs[3]. » Et plus loin, dans le même ouvrage, il déclare encore : « Même Kant qui est largement responsable des erreurs au sujet de la causalité contre lesquelles cette conférence a été une protestation — je veux dire la tendance à la

1. Et c'est pourquoi l'argumentation de M. Rashdall en faveur de l'existence de Dieu, fondée sur le principe de causalité (voir notre première étude dans l'*Année philosophique* de 1911, p. 156), ne serait peut-être pas absolument concluante si elle n'était fortifiée par l'argumentation proprement idéaliste qui est bien plus décisive.

2. En note, M. Rashdall ajoute : « L'idée de causalité a été identifiée par Kant avec l'idée de connexion logique, c'est-à-dire avec la relation des prémisses d'un syllogisme à la conclusion; mais cette idée n'implique pas du tout le *temps*, et le temps est essentiel à l'idée de causalité. »

3. *Philosophy and Religion*, p. 41.

résoudre en une connexion nécessaire — en est venu à la fin à admettre qu'en dernière analyse nous entrons en contact avec la causalité seulement dans nos propres volontés[1] ». M. Rashdall explique encore que la vraie notion de la cause se trouve dans la synthèse que la volonté et la volonté seule établit entre la cause efficiente et la cause finale. Il faut aller plus loin et ajouter que la vraie notion de la cause nous est fournie par la volition créatrice, c'est-à-dire par la volition libre. C'est là la causalité authentique, dont la conscience psychologique et morale nous donne la notion. On peut dire à ce point de vue que c'est concevoir la liberté d'une façon trop extérieure, superficielle, statique que de la concevoir uniquement comme une faculté de choix entre des possibles déjà donnés, tout faits, par exemple entre un possible se rattachant au passé de l'agent, et un possible logiquement contraire ou contradictoire ne s'y rattachant pas. Non seulement quand il y a choix véritable entre des possibles le choix libre porte sur des possibles qui se rattachent tous plus ou moins au passé de l'agent; mais la liberté est quelque chose de plus profond encore que ce simple choix. La liberté est la puissance que possède le moi de créer des possibles avant même de choisir entre eux. Et le moi est responsable de la façon dont il emploie ce pouvoir. Dans cette idée d'un moi capable de créer des possibles qui naturellement se rattachent au moi dont ils émanent, mais qui cependant contiennent du nouveau, le déterminisme et l'indéterminisme peuvent en une certaine mesure se trouver conciliés, et les avantages moraux de chacun des deux peuvent se trouver conservés.

Cette conception de la liberté est bien la vraie conception

1. *Philosophy and Religion*, p. 53. M. Rashdall estime que « même dans le domaine mécanique, la causalité réelle et ultime de l'événement n'est pas l'événement antérieur ou une nécessité mystérieuse de pensée qui requiert que des antécédents physiques semblables aient des conséquents physiques pareils, mais la volonté de Dieu qui, dans la région de la mécanique, agit invariablement (nous avons toute raison de le croire) suivant cette loi de la succession uniforme. » (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 326). Si Dieu a décidé et continue d'agir invariablement « dans la région de la mécanique » suivant la loi de succession uniforme sans qu'il y ait là aucune nécessité rationnelle, a-t-on le droit d'en conclure qu'il doit nécessairement agir d'une façon invariable et uniforme dans la région de la morale? est-on fondé à invoquer l'action invariable et uniforme dans l'ordre mécanique comme un argument décisif contre l'idée de choix elle-même? Est-on fondé à prétendre que la liberté ne peut être conciliée avec les exigences rationnelles de la pensée et la nécessité métaphysique « évidente » (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 342) du principe de causalité?

de la causalité pleine, intégrale. Est-ce être vraiment cause que de se borner à déployer en acte les virtualités que l'on possède en puissance et que de produire ainsi des actes déterminés par ces virtualités elles-même influencées uniquement par les circonstances extérieures ? Est-ce même être vraiment cause que de se borner à choisir parmi les virtualités que l'on possède en soi celles que l'on déploiera en acte ? Etre cause, c'est créer. C'est ainsi que Dieu est cause, et Dieu, ayant voulu communiquer à ses créatures la dignité de causalité, suivant un mot de Pascal, les a créées vraiment libres [1]. Les possibilités que crée ainsi le moi ne peuvent pas être et ne sont pas sans rapport aucun avec son moi et sa vraie nature, mais elles ne sont pas déterminées de telle sorte que celui qui par hypothèse connaîtrait tout, les pourrait prédire à l'avance.

La formation du caractère moral n'implique donc pas seulement la diminution du libre arbitre qui se détruit par son propre exercice et crée une nature déterminée au bien par l'établissement d'habitudes négatives désormais indéracinable. Ce n'est qu'un aspect de la réalité. La formation du caractère moral implique l'accroissement, par l'exercice, de la faculté de créer le bien ; elle implique le développement d'une habitude active et positive, l'habitude de vouloir, de vouloir et de créer le bien.

III

Quelle est la solution que le théisme déterministe de M. Rashdall croit pouvoir donner au problème du mal ?

Dieu existe, un Dieu qui pense l'idéal moral, un Dieu bon. Si Dieu est bon, la fin ultime de l'univers doit être bonne. Tout ce qui paraît mauvais doit être réellement un moyen pour le bien. Il ne faut pas, comme les optimistes, en conclure que ces moyens qui paraissent mauvais ne sont pas réellement mauvais au fond, que le mal n'est que l'envers du bien, etc... « Admettre que ce que mon jugement moral condamne comme mauvais est réellement très bon, ce serait me condamner moi-même au complet scepticisme. Je suis tout aussi certain que

1. M. Rashdall admet que « les créatures peuvent revendiquer pour elles-mêmes l'espèce de causalité que nous attribuons dans sa perfection à Dieu. » (*Philosophy and Religion*, p. 59). Il conçoit Dieu déterminé comme les créatures : nous concevons les créatures libres comme Dieu.

la souffrance et le péché ne sont pas bons que je le suis des premiers principes du raisonnement. Forcez-moi à douter du premier point, et je dois douter aussi du second ; et si j'en doute, je n'aurai plus de raison pour affirmer ou nier quoi que ce soit. La fin doit justifier les moyens, certainement, mais cela n'empêche pas les moyens d'être mauvais. Une opération chirurgicale est certainement justifiée si la fin ne peut pas être atteinte sans le moyen ; mais la souffrance reste un mal. La même fin sans cette souffrance serait encore meilleure que la fin avec ce moyen. Peu importe quelle est la bonté de la fin qui est réalisée par notre univers, la souffrance et le mal qu'il contient ne peuvent jamais devenir bons. Un être qui est forcé d'atteindre ses fins par l'emploi de moyens qui sont mauvais, doit en un sens être regardé comme limité[1]. »

Mais admettre que Dieu est limité, n'est-ce pas abandonner la conception théiste de l'univers ? Dieu ne cesse-t-il pas d'être la source ultime de la réalité pour devenir simplement une partie de la réalité ? Il n'est pas impossible, d'après M. Rashdall, de combiner un théisme sincère avec la croyance que Dieu n'est pas tout et n'a pas fait tout. Les anciens philosophes grecs admettaient une ὕλη, qui n'avait pas été créée par Dieu. Pour Origène et les pluralistes modernes les âmes sont sans commencement et coéternelles avec Dieu. Notre idéaliste personnel ne se sent pas disposé à se réfugier dans de semblables théories. La préexistence des âmes lui semble une hypothèse gratuite, opposée à toutes les probabilités et analogies que notre expérience suggère[2]. La préexistence de la matière lui paraît inconciliable avec la science moderne qui refuse de distinguer la matière de ses lois et avec une métaphysique idéaliste qui nous force à rejeter l'idée d'une matière indépendante du sujet connaissant. Mais il n'est pas nécessaire, parce que nous concevons Dieu comme limité, de le concevoir comme limité par quoi que ce soit hors de lui. La limitation découle de sa propre nature[3]. Il y a un sens dans lequel Dieu est fini[4]. Il est fini non dans le sens qu'il soit limité par quelque loi extérieure ou par un destin aveugle, tyrannique, par quelque chose ou quelque personne en dehors de Lui-

1. *Ultimate Basis*, p. 44.

2. *Ultimate Basis*, p. 45. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 345 et suiv.

3. *Ultimate Basis*, p. 45. *Personality*, p. 391.

4. *Ultimate Basis*, p. 45-46. *Mind. New Series*. Vol. XVIII, 1900. Prof. Watson on *Personal Idealism*. A reply, p. 115.

même, mais dans le sens où tout ce qui est réel est limité. L'espace est infini, parce que l'espace n'est pas une chose, il n'est pas réel, il est pure « forme », c'est un système de relations intellectuelles dans lequel toutes les choses réelles doivent trouver une place, mais il n'est pas réel en soi-même. Le réel est nécessairement fini. Nous pouvons néanmoins concevoir Dieu comme infini, si nous entendons par là qu'il n'est limité par rien hors de lui-même[1], que tout ce qui est, découle de sa volonté et de sa pensée parfaitement justes[2].

Toutefois, M. Rashdall ne se borne pas à affirmer que Dieu est fini parce qu'il est réel. Il établit en outre une inégalité d'extension entre la bonté et la puissance de Dieu. Oubliant, dirait-on, que, comme il l'a déclaré, tout ce qui est réel est fini, il place en Dieu une bonté infinie, et il attribue à Dieu une volonté dont la puissance ne vaut pas la bonté. Le Dieu de M. Rashdall a une puissance bornée, non pas seulement en ce sens que l'infini ne peut pas s'appliquer au réel, mais encore en ce sens différent que cette puissance est au-dessous de la bonté. En créant le monde, Dieu a fait ce qu'il a pu, mais il n'y avait pas assez de pouvoir dans sa volonté pour atteindre le bien sans quelque mesure de mal. Il faut « croire que l'univers est bon dans l'ensemble, qu'il atteint plus de bien dans l'ensemble que de mal — assez de bien pour justifier son existence... Mais même cette croyance ne change pas le fait que l'univers est moins bon qu'il n'aurait été, si le bien avait pu être atteint sans mal. Qu'aucun univers meilleur n'ait été possible, cela ne change rien à ce fait... Soutenir cela, c'est limiter Dieu sans doute... Mais d'une façon ou d'une autre *il faut* bien limiter Dieu. Ou bien il faut limiter sa bonté ou bien il faut limiter sa puissance... L'hypothèse d'un Dieu dont la bonté serait limitée est réfutée par l'existence de notre idéal moral... L'inférence que nous devons tirer naturellement de notre idéal moral et de notre expérience réelle est la croyance en un Dieu qui veut le bien, mais ne l'atteint pas entièrement[3]. »

Et assurément, dans l'hypothèse déterministe, ou bien Dieu est tout-puissant, et alors, s'il n'a pas fait le monde meilleur, comme il le pouvait, c'est qu'il ne l'a pas voulu, et sa bonté

1. *Ultimate Basis*, p. 46. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 341.
2. *Ultimate Basis*, p. 46.
3. *Moral Objectivity*, p. 24-25. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 341.

est bornée ; ou bien Dieu est absolument bon, et alors s'il n'a pas fait le monde meilleur, comme il le voulait, c'est qu'il ne l'a pas pu, et sa puissance est restreinte[1].

L'exposition de la théodicée de M. Rashdall se complètera d'elle-même au fur et à mesure que seront présentées les remarques critiques qu'elle suggère :

1. Il faut à coup sûr accorder à M. Rashdall que les idées de bonté, d'amour, de sainteté, sont bien plus importantes pour caractériser Dieu que l'idée de puissance, et qu'il ne faut pas chercher la plus haute expression de la nature de Dieu dans la notion barbare et amorale de pouvoir arbitraire illimité, pas plus que dans la notion trompeuse d'infinité spatiale. L'infini réalisé est une notion contradictoire : en Dieu qui est parfait on ne saurait mettre une contradiction. L'infini est une notion spatiale : en Dieu qui est esprit on ne saurait introduire l'espace. Que Dieu ne soit pas infini, on peut donc, certes, s'en consoler. Mais il est plus grave de rendre Dieu imparfait[2]. Or, c'est bien, semble-t-il, l'aboutissement de la spéculation de M. Rashdall. Et l'on s'explique que M. Höffding ait cru pouvoir caractériser sévèrement par le terme « mythologie » une semblable conception de la divinité[3].

Le Dieu de M. Rashdall est psychologiquement, ontologiquement imparfait. La perfection n'est pas affaire de quantité. Parfait et infini ne sont pas synonymes, malgré ce qu'a cru Descartes. La perfection est un équilibre, une harmonie, une proportion, un accord. Or, M. Rashdall veut qu'en Dieu la bonté soit illimitée et la puissance bornée, c'est-à-dire en somme, qu'en Dieu la puissance soit inférieure à la bonté. Entre les facultés divines, il y a inégalité d'extension et de développement. La volonté de Dieu ou sa puissance n'est pas à la hauteur de sa bonté. Descartes mettait en l'homme un entendement borné et une volonté infinie. M. Rashdall met en Dieu une puissance bornée et une bonté infinie. Et il explique le mal par la disproportion entre la puissance et la bonté, comme Descartes expliquait l'erreur par la disproportion entre l'entendement et la volonté. Seulement Descartes admettait

1. Cf. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 287.

2. On est un peu étonné de lire sous la plume de M. Rashdall cet aveu : « Je n'aime pas beaucoup le mot parfait » (I am not very fond of the word « perfect »). *Mind. New Series.* Vol. XV, 1906. Notice critique sur le volume de Mc Taggart : *Some dogmas of religion*, p. 542.

3. Philosophes contemporains. Paris, F. Alcan, 1907, p. 201.

une disproportion de ce genre en l'homme parce qu'il est une créature : il lui eût répugné de la transporter en Dieu. M. Rashdall n'hésite pas à transporter la désharmonie en Dieu, et à concevoir Dieu sur le patron d'une créature imparfaite. Nous avons déjà vu qu'il semblait y avoir une contradiction chez M. Rashdall entre l'affirmation que tout ce qui est réel est fini, et l'affirmation que la bonté divine serait infinie. Pour écarter la contradiction, dirons-nous simplement que la bonté divine est parfaite? Alors il faudra dire que la puissance divine est imparfaite. Et c'est justement à l'imperfection divine que nous reprochons à M. Rashdall d'aboutir.

Au reste, le Dieu de M. Rashdall n'est pas seulement métaphysiquement imparfait, il l'est aussi moralement. Son impuissance métaphysique va jusqu'à l'incapacité d'être moralement parfait. M. Rashdall le dit et le répète, dans la création et la conservation du monde, Dieu a fait ce qu'il a pu et fait ce qu'il peut. Il ne pouvait faire plus ni mieux. Étant à la fois plus moral et plus intelligent que nous, il ne peut pas ne pas concevoir un état cosmique qui soit moralement supérieur à l'état actuel [1]. S'il ne le réalise pas, c'est qu'il ne le peut pas. Il en est réduit à dire comme Ovide :

Video meliora proboque, deteriora sequor

et comme saint Paul : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » Dieu ne peut pas réaliser son propre idéal.

On peut se demander si une telle conception, aussi peu satisfaisante au point de vue moral qu'au point de vue métaphysique, ne compromet pas l'argumentation elle-même par laquelle M. Rashdall est arrivé à postuler l'existence de Dieu du point de vue moral. Il est arrivé à postuler Dieu pour penser dans sa perfection et son intégralité l'idéal moral qui n'est pensé que d'une façon incomplète, altérée, intermittente, par les autres êtres. Il faut que Dieu pense l'idéal moral pour que celui-ci ait une objectivité véritable. Mais il en est dans le domaine moral comme dans le domaine métaphysique. M. Rashdall ne se borne pas à réclamer Dieu pour penser le monde matériel qui est insuffisamment pensé par les autres esprits. Il tient que Dieu doit vouloir et produire ce monde. Semblablement, il ne suffit pas de dire, au point de vue moral,

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 345.

que Dieu pense l'idéal. Le parallélisme, la symétrie, et la conscience morale elle-même qu'invoque M. Rashdall réclament que Dieu réalise adéquatement l'idéal moral. S'il ne le réalise pas, alors que sert en vérité qu'il le pense ? Ou plutôt peut-il le penser ? Est-il assez puissant, lui qui est si étrangement limité, est-il assez puissant pour le penser ? N'y aurait-il pas dans sa sagesse, dans sa connaissance éthique, dans sa conscience morale, des lacunes et des bornes parallèles à celles que l'on fixe à sa puissance ?

M. Rashdall assure sans doute que Dieu réalise l'idéal moral, puisqu'il lui attribue une bonté illimitée. Mais peut-on séparer ainsi la bonté de la puissance ? La vraie bonté implique non pas seulement la connaissance de l'idéal, mais sa réalisation. Elle ne s'épuise pas dans la clarté de la conscience et la plénitude de la raison ; elle implique l'accord de l'être tout entier avec la raison et la conscience. De deux choses l'une, ou bien Dieu peut dans sa raison et sa conscience penser l'idéal intégral, mais alors comme sa volonté ne le réalise pas, il s'ensuit que sa bonté a elle aussi des bornes, comme sa puissance ; ou bien Dieu ne peut pas penser l'idéal intégral, et aux limitations de sa puissance et de sa bonté il faut joindre une limitation de sa connaissance.

Bien plus, il faut se rappeler que d'après M. Rashdall, Dieu est le véritable et seul auteur de tout, du mal comme du bien, puisqu'il a prédéterminé ses créatures à accomplir toute la série des actes qu'elles accomplissent[1]. C'est Dieu qui est l'auteur des crimes et des infamies qui se perpètrent dans le monde. On nous assure qu'en accomplissant toutes ces vilenies il poursuit un but excellent. Espérons-le. Mais, avec une fidélité louable aux jugements de la conscience, on reconnaît que le mal n'en reste pas moins le mal, et par suite, Dieu est pécheur. Dieu pèche proprement et vraiment. Dieu seul pèche vraiment. Encore un coup, ce n'est pas seulement sa puissance qui est limitée, c'est sa sainteté. Et il ne s'agit pas seulement d'une limite négative : limitée négativement, la sainteté divine l'est encore positivement, car en elle se glissent des pensées, des volitions, des actes qui sont positivement mauvais.

M. Rashdall objecte aux « absolutistes » : « Enfermer la conscience de l'homme en Dieu, refuser toute indépendance

1. *Mind. New Series.* Vol. XVIII, 1909. Prof. Watson on *Personal Idealism. A reply*, p. 110. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 339-340.

réelle à la conscience humaine, faire de chaque homme une simple phase de l'être divin, c'est une conception fatale à une notion vraiment éthique de Dieu. Quelque répugnance que l'on ait à admettre cette conséquence, une telle opinion doit nécessairement tendre soit à transférer à Dieu la méchanceté de l'âme méchante, soit à nier que l'âme méchante soit réellement méchante. La conscience morale et la conscience religieuse demandent également que l'âme humaine soit regardée comme une personne distincte, la volonté humaine comme une volonté distincte de celle de Dieu. [1] » Ne peut-on pas appliquer ce mode de raisonnement et de réfutation à l'opinion même de M. Rashdall qui nie le libre arbitre et fait de Dieu l'auteur véritable et dernier de tout ce qui est et se fait? L'âme humaine est-elle une personne vraiment distincte de Dieu, si elle n'est jamais et ne fait jamais que ce que Dieu, en la créant, a voulu qu'elle soit et qu'elle fasse ? Et ne faut-il pas ou bien nier que l'âme méchante soit réellement méchante, puisqu'elle est, telle quelle, l'œuvre directe de Dieu et de Dieu seul, ou bien transférer à Dieu la méchanceté de l'âme qu'il a créée telle, et qu'il aurait dû créer bonne, s'il avait été assez puissant — ou, s'il n'était pas assez puissant, ne pas créer du tout ? Ou bien le mal cesse d'être le mal, ou bien, si le mal est le mal, Dieu est mauvais.

2. D'où vient l'espèce de limitation que M. Rashdall attribue à la puissance de Dieu ? L'idéaliste d'Oxford semble la fonder sur ce syllogisme : ce monde est plein d'un mal moral et physique qui est un véritable mal. Or, Dieu qui est le seul auteur de ce monde est moralement parfait. Donc la puissance de Dieu est bornée ; autrement il aurait fait le monde sans mal moral et physique. Mais on peut, nous venons de le voir, contester que le caractère moral de Dieu soit parfait si sa volonté est tellement inférieure à son idéal moral qu'elle soit forcée de mettre dans le monde un mal moral et physique que sa raison et sa conscience réprouvent. Et alors le raisonnement de M. Rashdall devra être remplacé par le suivant : Ce monde est plein d'un mal moral et physique qui est un véritable mal. Or, Dieu est moralement parfait; il ne peut vouloir et faire le mal, même afin d'en tirer le bien, suivant la fameuse maxime : la fin justifie les moyens. Donc il ne peut être l'auteur, ou du moins le seul auteur de ce monde. Et il est indispensable,

1. *Ultimate Basis*, p. 49-50.

pour sauver la perfection morale de Dieu, d'admettre la liberté en l'homme et la contingence dans l'univers.

M. Rashdall tient à limiter la puissance de Dieu par rapport à sa bonté. Comment conçoit-il cette limitation ? Parfois il semble tenter un essai d'explication que résume le syllogisme suivant : Ce monde est plein de mal moral et physique. Or, Dieu qui est le seul auteur de ce monde, est moralement parfait. Donc le mal moral et physique actuel est un moyen pour obtenir un bien plus grand que celui qui aurait été atteint sans cela. Etrange impuissance que celle qui contraint Dieu d'accomplir des immoralités pour atteindre le bien ! Contradiction douloureuse dans l'essence même de la divinité ! Imperfection morale d'un Dieu qui est contraint de pécher d'abord pour réaliser le bien ! Et pourquoi et comment le mal physique et moral actuel serait-il un moyen pour atteindre ce but supérieur ? Encore faudrait-il l'expliquer, car en vérité rien n'est moins évident par soi.

Faudrait-il croire que Dieu a trop entrepris, qu'il a voulu créer un monde trop grand, et que, suivant le proverbe, qui trop embrasse, mal étreint ? Il n'y a aucune difficulté à admettre que, pour être réel, le pouvoir divin doit être fini dans un certain sens. « L'idée d'un univers dans lequel il y aurait une quantité infinie de bien contient une *contradictio in adjecto*, dit fort bien M. Rashdall. Si considérable que fût la quantité de bien dans le monde, nous pourrions toujours demander : Pourquoi pas encore plus de bien ? — et ainsi *ad infinitum*. L'être réel doit être d'une quantité définie [1]. » Soit, mais M. Rashdall continue : « Un Dieu qui répugnerait à créer plus de bien pour une autre raison que son incapacité à le faire, ne serait pas parfaitement bon. D'autre part, il n'y a pas de contradiction semblable dans l'idée d'une Volonté ou d'un Etre qui est parfaitement bon pour autant qu'il produit tout le bien que sa propre nature lui rend possible de produire. » Qu'il y ait des limites dans la quantité de bien existant dans l'univers de Dieu, c'est une limitation imposée par la logique. Mais qu'à ce bien ainsi forcément limité Dieu ajoute du mal positif, c'est autre chose en vérité, et la bonté est singulièrement compromise dans un être qui crée ensemble du bien et du mal. La limitation toute négative de puissance n'entraîne pas la création positive de toutes les souffrances et de toutes les immo-

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 344-345. Cf. p. 291.

ralités. Dieu est limité, d'accord. Mais on ne voit pas pourquoi, à l'intérieur de ces limites, il n'aurait pas pu produire un meilleur monde que celui qu'il a produit, un monde fini, sans doute, mais quoique fini et en tant que fini, parfait. On soupçonne le Dieu de M. Rashdall d'avoir été trop ambitieux et présomptueux. Il a peut-être désiré créer un univers plus grand qu'il n'était capable d'en faire et d'en gouverner un. Mais est-ce là de la vraie bonté, de la vraie sainteté ? N'aurait-il pas mieux fait de se restreindre, de créer un monde assez borné pour que la mesure de puissance qu'il possède lui permît de le bien réussir — et d'éviter cette chose énorme : l'accomplissement du mal moral par Dieu même, afin que le bien arrive !

Mais encore une fois pourquoi le mal moral et physique serait-il un moyen pour atteindre un bien supérieur ? Quelquefois M. Rashdall réplique que c'est parce que la vertu ne peut être atteinte que par la lutte, parce que le mal est une discipline pour l'agent moral [1]... réponses qu'on est étonné de trouver sous sa plume, parce qu'elles ne peuvent avoir de sens que chez un partisan de la liberté [2]. D'après ses propres explications, un caractère moral est parfait, s'il l'est, soit qu'il provienne de la liberté, soit qu'il résulte du déterminisme. Continuons cette ligne de pensée, et ajoutons : soit qu'il procède d'une lutte longue et douloureuse, soit qu'il ait été réalisé tout d'un coup sans effort ni combat, soit qu'il ait été amené par une discipline longuement poursuivie, soit qu'il ait été produit directement en une seule fois. Dans le système de M. Rashdall, la nécessité de la lutte, de la discipline, même son utilité est *nulle* au point de vue moral. Elle ne peut prendre un sens que pour celui qui admet peu ou prou la liberté. A quoi riment la lutte, la discipline, lorsque la ques-

1. *Theory of Good and Evil*, t. I, p. 62; t. II, p. 80, 342. *Philosophy and Religion*, p. 77, 82.

2. Il n'hésite pas à écrire : « Une vie dans laquelle il n'y a pas de tentations et pas de place pour l'effort spontané ne conduit pas au progrès moral... Le caractère est formé par des actes de choix; par conséquent, le caractère ne peut pas être développé quand il n'y a pas d'occasion pour l'individu de choisir du tout. » On pourrait se demander si ces lignes expriment bien la propre opinion de M. Rashdall, mais dans le sommaire de la table des matières il écrit : « La théorie d'après laquelle il est contradictoire de chercher à promouvoir la moralité par la force est une exagération de la vérité que quelque liberté est une condition de la moralité la plus haute. »

tion de causalité ne se pose pas en définitive, pour l'agent moral, lorsque cet agent n'est qu'un mécanisme monté par Dieu, lorsque c'est Dieu qui fait tout? Comment une discipline, une épreuve, la souffrance, seraient-elles moralement nécessaires pour la formation du caractère moral d'êtres sans liberté? Pourquoi Dieu n'aurait-il pas mis dans le caractère des dispositions harmoniques et uniquement bonnes qui seraient passées à l'acte sans lutte? Il ne faut pas dire que ces caractères n'auraient pas eu de valeur morale, ils en auraient eu tout autant d'après M. Rashdall. Il faut dire que si Dieu ne l'a pas fait, c'est qu'il n'a pas pu. Il faut dire que le mal physique et moral était métaphysiquement inévitable, parce que Dieu pour quelque motif mystérieux, était borné *à ce point*. Mais cette limitation ne reçoit aucune justification, aucune explication morale.

En de belles exhortations qui rappellent Stuart Mill, M. Rashdall nous invite à collaborer avec Dieu [1]. Il insiste sur cette idée que la croyance en un Dieu dont la puissance est limitée est bien plus consolante et stimulante pratiquement que la croyance en un Dieu qui peut tout et qui, par conséquent, n'a pas besoin de notre secours. « Dans notre point de vue, déclare-t-il, nous sommes engagés non dans un faux semblant de lutte avec un mal qui est réellement bon, mais dans une lutte réelle avec un mal réel, un combat dans lequel nous avons le pouvoir ultime de l'univers de notre côté, mais dans lequel la victoire ne peut être gagnée sans notre secours, une lutte réelle dans laquelle nous sommes appelés à être littéralement collaborateurs avec Dieu [2]. » Mais ce langage, très impressif, ne se comprend pas chez un défenseur du déterminisme. Comment Dieu appellerait-il les êtres qu'il a créés à l'aider? Comment les inviterait-il à lutter avec lui? Il n'a nul besoin de les appeler, de les inviter, puisque lui-même les a créés tels et les a mis dans un milieu déterminé tel qu'ils feront inévitablement ce qu'ils sont destinés à faire. Comment le résultat final dépendrait-il de l'effort humain? Il dépend de la constitution originelle que Dieu a donnée à chaque être. Comment y aurait-il lutte véritable? Il ne se passe rien que ce qui ne peut pas ne pas se passer, ce que Dieu a voulu et prévu qui se passerait. Dieu a voulu, a créé des êtres qui

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 354.
2. *Philosophy and Religion*, p. 85-86.

auraient l'illusion de lutter, l'illusion d'aider Dieu, l'illusion de collaborer avec lui. Mais en réalité il n'y a pas lutte, il y a développement, explicitation de ce que Dieu, contraint par sa propre nature, a créé.

Ayant eu l'occasion de poser moi-même directement à M. Rashdall la question : Pourquoi imposez-vous à la puissance de Dieu l'espèce de limitation que vous lui infligez ? j'ai reçu cette réponse en substance : « Sûrement, c'est là une question à laquelle je ne suis pas tenu de répondre. Non seulement je suis fondé à dire que je ne sais pas, mais la question me paraît dépourvue de sens. Nous ne pouvons assigner aucune cause, aucune raison pour les faits ultimes. Quelle que soit la conception de l'Univers que l'on adopte, l'explication doit s'arrêter quand nous aurons découvert quelle est la nature de la réalité ultime. Il ne peut y avoir aucune raison pour l'existence de ce qui est éternel. Mon hypothèse d'un être limité en puissance, mais illimité en bonté me paraît la seule façon intelligible d'expliquer les faits, de concilier l'existence réelle du mal avec les inférences que l'existence de la conscience morale nous force à tirer quant à la nature de la réalité ultime. » Evidemment, répliquerai-je, il faut bien s'arrêter une fois ou l'autre à un fait ultime. Mais encore convient-il de le bien choisir, et de bien examiner dans l'espèce si l'hypothèse à laquelle on s'arrête concilie vraiment l'existence du mal avec les inférences morales. On ne peut pourtant transformer en fait ultime la difficulté même à laquelle se heurte le système. La difficulté, c'est que la limitation de la puissance divine, ainsi entendue, est arbitraire, qu'elle n'a d'autre appui que l'impossibilité où nous sommes si nous compromettons l'obligation, le mérite, l'effort, et si nous nions la liberté, d'expliquer l'existence du mal en maintenant en Dieu puissance et bonté également développées. Plutôt que d'admettre la liberté, M. Rashdall préfère introduire le déséquilibre en Dieu, se faire un Dieu moralement imparfait, un Dieu pécheur. Et quand on lui demande comment il peut se justifier de recourir à ces extrémités, il répond : c'est un fait ultime. Mais le prétendu fait ultime est une contradiction avec de vrais faits ultimes : obligation, responsabilité. On peut contester que ce soit un fait ultime, qu'il y ait lieu d'accorder cette valeur de fait ultime à une simple hypothèse qui soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout, alors que cette même valeur de fait ultime est refusée à des données im-

médiates de la conscience morale comme l'obligation, la responsabilité, la liberté[1].

Il est si vrai que la limitation de la puissance de Dieu est inexplicable et que les exhortations à la lutte avec Dieu sont étranges dans le système de M. Rashdall, que ceux qui se sont occupés de sa doctrine ont perpétuellement commis sur elle des contre-sens, malgré les protestations de notre auteur. Tel est le cas pour un philosophe qui cependant doit être bien au courant de la philosophie anglaise, M. Mackenzie, professeur à Cardiff : « M. Hastings Rashdall, écrit il, se rapproche de Berkeley, plus qu'aucun de ses prédécesseurs. Il s'en rapproche plus que M. Mc Taggart, car il affirme l'existence de Dieu. Il conçoit pourtant un Dieu fini. Par quoi Dieu est limité, voilà ce qu'il n'est pas très aisé de découvrir. Je suppose que Dieu doit lutter, avec plus ou moins de succès, contre un principe du mal qui est dans le monde. Cette conception d'un Dieu limité, suggérée par John Stuart Mill, a été reprise par M. le docteur F.-C.-S Schiller dans le remarquable ouvrage qu'il a intitulé « les Énigmes du Sphinx » et par d'autres encore ; mais c'est M. Hastings Rashdall, entre tous, qui l'a faite sienne. En somme, elle nous ramène tout droit à la vieille thèse du manichéisme. On en revient à dire qu'il existe un certain nombre de personnalités indépendantes, les unes bonnes, les autres mauvaises, qui sont en lutte les unes avec les autres, et que l'Univers est constitué par leur conflit. Dieu est vraisemblablement le créateur de toutes, et il faut le regarder en même temps comme le *leader* du bon parti. On se demande s'il existe aussi un Diable pour servir de *leader* à l'opposition, et s'il existe par-dessus le marché un parti modéré au centre. Ce qui complique toute la doctrine, c'est que les personnalités en question non seulement sont indépendantes, mais encore sont douées, si nous en croyons tout au moins quelques-uns des adhérents de l'idéalisme personnel[2], d'un libre arbitre

1. A l'échappatoire de M. Rahsdall : c'est un fait ultime que je ne suis pas tenu d'expliquer, on peut opposer les lignes où il combat lui-même ceux qui seraient tentés d'admettre le pluralisme, à savoir l'hypothèse de plusieurs esprits indépendants, non dérivés, éternels, incréés. Il insiste sur le fait que le pluralisme n'explique pas la ressemblance entre les divers esprits, l'identité de constitution mentale grâce à laquelle ils pensent tous selon les mêmes catégories, etc. Et il ajoute : « On pourrait, il est vrai, y voir un fait ultime qui ne peut être expliqué, mais ce fait ultime tendrait à rendre l'unité du monde non seulement difficile à expliquer, mais difficile à comprendre. » (*Personality*, p. 381).

2. M. Mackenzie ajoute heureusement en note : « Il convient cepen-

mystérieux, qui nous rend impossible d'en considérer aucune comme étant d'une manière permanente bonne ou mauvaise. Je dois avouer cependant qu'il m'est difficile d'exposer sous une forme cohérente des conceptions qui me restent inintelligibles. On a peine à y voir un effort sérieux de synthèse philosophique, et cependant il semble que l'idéalisme personnel veuille se faire prendre pour cela [1] ».

Ce jugement de condamnation est vraiment trop sommaire. Il repose sur une erreur matérielle. M. Rashdall repousse explicitement l'idée que son Dieu serait limité *du dehors* par un principe quelconque extérieur à lui [2]. La théorie est donc très distincte du manichéisme. Elle ne ressemble au manichéisme qu'en ce qu'elle est dualiste. Mais le dualisme de M. Rashdall n'oppose pas deux principes extérieurs l'un à l'autre, l'un bon, et l'autre mauvais. Aussi bien, c'est Dieu qui est le créateur de tous les êtres ; il ne faut pas ajouter « vraisemblablement », telle est l'opinion très ferme de M. Rashdall. Par suite, le dualisme est intérieur à Dieu lui-même, il est en Dieu. Il est entre la puissance et la bonté de Dieu. Encore n'est-ce un dualisme que dans un certain sens. Car la puissance et la bonté ne sont pas deux facultés hostiles. Mais il reste que leur dissymétrie, leur inégalité de développement est un bien étrange mystère où s'achoppent et la conscience et la raison. Et il faut reconnaître aussi à la décharge de M. Mackenzie que l'idée même de *lutte* qui revient plusieurs fois dans les écrits de M. Rashdall attire invinciblement l'esprit dans des directions contraires aux désirs et affirmations de l'auteur. Comment y aurait-il lutte ? lutte de qui et contre qui ou contre quoi ? Il ne peut y avoir lutte que s'il existe un être, un principe, que l'on puisse considérer comme opposé à Dieu, ou plusieurs êtres, plusieurs principes, et on ne peut s'expliquer un dualisme de ce genre que dans deux ordres de conceptions : le système manichéen ou bien le monothéisme strict, comme celui de M. Rashdall, mais avec la liberté des créatures en plus. M. Rashdall ne veut ni de l'un ni de l'autre de ces points de vue. C'est pourquoi la lutte dans laquelle il nous engage à collaborer avec Dieu demeure

dant d'observer qu'à cet égard M. le Dr Rashdall se sépare nettement des autres écrivains du groupe. »

1. *Revue de métaphysique et de morale*, t. XVI, 1908, n° 5, p. 594.

2. Il se plaint de cette « misreprésentation » persistante : *Philosophy and Religion*, p. 81. *Moral Objectivity*, p. 25.

inintelligible. Le déterminisme ne laisse au fond subsister d'autre être, ou du moins d'être qui compte que Dieu : c'est lui qui fait ou qui a fait tout. Il n'y a d'être que Dieu et ce que Dieu détermine en créant. Dieu n'est limité que par lui-même. Comment Dieu aurait-il à lutter contre son propre ouvrage ? Quel sens aurait cette lutte, puisque les créatures ont été déterminées par Dieu même à agir comme elles agissent, puisque Dieu lui-même a été déterminé à les créer comme il les a créées ? Faudrait-il dire que Dieu a été déterminé, est déterminé à entreprendre et à continuer une pseudo-lutte absurde puisqu'il n'y a personne ni rien contre quoi lutter ? Ne serait-ce pas courir le risque de mettre en Dieu, avec l'impuissance, la déraison ? Ou bien faudrait-il situer en Dieu même une lutte intérieure, une lutte de Dieu... contre Dieu ? Et Dieu aurait créé des êtres pour lui servir d'instruments dans la querelle intestine qu'une partie de lui-même soutient contre l'autre ? Mais que pourrait bien être cette bataille intra-divine ? Faudrait-il se représenter, par une conception analogue à l'antique conception classique des facultés séparées, Dieu divisé en une Bonté absolue mais impuissante, et une Volonté puissante, mais bornée, en envisageant la création comme le résultat d'un détour que la Bonté, en biaisant, au prix de concessions et de compromis, aurait pris pour obtenir de la Volonté plus que celle-ci n'aurait pu ou voulu lui donner du premier coup ? Nous pourrions à coup sûr aboutir par cette voie à une sorte de manichéisme, mais n'achèverions-nous pas de discréditer le Dieu que nous avons affirmé ? Aussi bien M. Rashdall ne considère pas du tout et répugnerait à considérer la Puissance et la Bonté divines comme hostiles. Il reste que « la lutte » est aussi inexplicable que la « limitation de la puissance divine » : faut-il y voir encore « un fait ultime » ? Mais si l'on ne conçoit pas bien de quelle nature, de quelle portée peut être en dernière analyse la lutte à laquelle nous sommes, prétend-on, conviés — en réalité à laquelle nous sommes déterminés — peut-il y avoir là quelque chose de si « inspirant », de si « vivifiant et intensifiant » ? Je persiste à trouver que la situation du partisan de la liberté est bien supérieure. Il sait contre quoi et pourquoi Dieu lutte. Et il peut donner un sens aux exhortations pressantes et éloquentes de M. Rashdall, lorsqu'il nous invite à collaborer avec Dieu.

3. La conscience et la raison peuvent assurément admet t

un Dieu limité, mais il le leur faut parfait, c'est-à-dire harmonique, un Dieu en qui le vouloir, le sentir, le faire, sont à la hauteur du penser, un Dieu qui étant limité n'entreprend qu'une œuvre limitée, mais une œuvre qui soit à sa taille, un Dieu qui ne puisse pas tout, mais qui puisse ce que sa raison et sa conscience lui montrent être le meilleur. On ne peut se satisfaire du genre d'excuse de Stuart Mill et de M. Rashdall : le monde est mauvais, mais Dieu a fait ce qu'il a pu, il a fait le monde aussi bon qu'il le pouvait. Car on ne peut admettre la perfection, même la perfection simplement morale de ce Dieu. Les choses changent grandement dès qu'on admet la liberté en l'homme et la contingence dans l'univers. Car alors on peut mettre en Dieu une limitation de puissance qui ne compromet ni sa sainteté, ni l'harmonie interne de ses perfections.

Il y a des limitations qui n'en sont pas, dit très bien M. Rashdall[1]. Il convient d'insister sur ce point. Il y a des limitations qui n'entament pas la perfection, ni la perfection ontologique, ni la perfection morale. Que Dieu ne puisse pas changer le passé, que Dieu ne puisse pas faire que deux et deux fassent cinq ou qu'un triangle ait quatre côtés, si c'est une limitation, ce n'est pas une imperfection, car c'est au contraire une marque et un effet de la perfection de sa raison. Que l'idée ultime du bien moral existe pour Dieu comme pour nous, que Dieu ne puisse faire que ce qui est injuste soit juste, que les vérités morales soient aussi inébranlables pour Dieu que pour l'homme, si c'est une limitation, ce n'est pas une imperfection, car c'est au contraire une marque et un effet de la perfection de sa conscience morale et de sa bonne volonté. M. Rashdall le reconnaît[2].

J'ajoute pour mon compte : que Dieu ne puisse prédire à l'avance les actes libres futurs, si c'est une limitation, ce n'est pas une imperfection. M. Rashdall croit qu' « il y a peu de théologiens indéterministes modernes assez hardis pour admettre que l'indéterminisme est incompatible avec une préconnaissance complète : si la préconnaissance est niée, nous aurons de nouveau une limitation »[3]. Il ne nous paraît

1. Cf. le compte rendu du livre de M. Mc Taggart (*Some dogmas of Religion*) dans le Mind. New Series. Vol. XV, 1906, p. 538.

2. *Philosophy and Religion*, p. 62-63, 68, 82; *Moral objectivity*, p. 12.

3. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 351, note.

pas possible d'admettre la prescience des actes libres. Mais cette limitation-là n'entame pas la perfection de Dieu. Un instant de réflexion suffit à le montrer. La science vraie consiste à connaître ce qui est, tel qu'il est. S'il y a au monde de la liberté, Dieu est vis-à-vis des actes libres futurs dans la position de celui qui voit les choses comme elles sont : il voit comme simplement possible ce qui est simplement possible. Et dans les cas où la liberté implique une création même de possibles, Dieu ne peut connaître comme existant ce qui n'existe pas encore, pas même à l'état de possible. Il y a là non point du tout une imperfection, mais au contraire une marque et un effet de la perfection de la connaissance divine qui connaît les choses comme elles sont et de la puissance divine qui est capable de créer non pas seulement de savants mécanismes, mais des êtres vrais, des créatures créatrices [1].

De même, poursuivrai-je, il n'y a pas limitation métaphysique ni morale fâcheuse dans une limitation qui se trouve impliquée dans la notion même de moralité. Si on peut montrer que le mal qu'il y a dans le monde provient non pas de l'imperfection de la puissance de Dieu, mais des exigences morales d'une création morale, les défectuosités du monde actuel s'expliquent, sans entamer ni la sainteté, ni la bonté, ni la puissance de Dieu ; mais pour cela il faut admettre la liberté et la contingence. Dans une doctrine de liberté, Dieu peut être conçu comme poursuivant l'immortalité des êtres dans le bien et dans le bonheur, mais ce bien lui-même implique nécessairement la liberté des créatures, laquelle n'est pas un mal. Dieu n'est pas moralement inférieur pour vouloir

1. M. Rashdall déclare que la seule idée intelligible de l'omnipotence divine est celle-ci : Dieu possède toute la puissance qui existe. Il peut faire toutes les choses qui de leur nature sont possibles (*Philosophy and Religion*, p. 83). En note, il cite la doctrine de Thomas d'Aquin : « Cum possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur. » (*Summa Theol.* Pars. I. Q. XXV, art. 3). Il y aurait des réserves à faire sur ces définitions qui absorbent la puissance des créatures dans celle de Dieu et impliquent une sorte de panthéisme. Dieu possède toute la puissance qui existe : à cette définition en quelque sorte statique il est permis de préférer une définition plus dynamique : Dieu est assez puissant pour créer des puissances distinctes et relativement indépendantes de sa propre puissance. Mais nous pouvons employer pour la connaissance un langage analogue à celui de M. Rashdall et dire : Dieu possède toute la connaissance qui existe et qui est susceptible d'exister, il peut connaître toutes les choses qui de leur nature sont connaissables et les connaître telles qu'elles sont. Cette définition n'implique pas, mais au contraire exclut la prescience des actes libres.

avec ce bien ce que ce bien implique : la liberté. La liberté elle-même implique la possibilité du mal comme du bien. Avec cette liberté, Dieu met en l'homme la conscience, l'obligation, les forces et les lumières requises pour que le bien soit possible. Si l'homme fait le mal, c'est lui qui est coupable, ce n'est pas Dieu. Que Dieu ne puisse pas créer des êtres vraiment moraux, sans les créer libres, libres, c'est-à-dire susceptibles de limiter en un sens sa connaissance et sa puissance, si c'est une limitation, ce n'est pas une imperfection. Dès qu'il s'agit de créer des êtres librement moraux, il serait contradictoire que Dieu puisse faire cela du premier coup, par un simple effort de sa seule et unique volonté déterminante. Ce serait inintelligible. Et non seulement la création de semblables êtres ne dénote pas une infirmité de la part de Dieu, elle dénote au contraire une puissance supérieure, il y a plus de puissance à créer de vrais êtres, des êtres créateurs, que des êtres qui au fond ne sont cause de rien du tout, et qui ne peuvent qu'évoluer des virtualités latentes mises telles quelles en eux.

On peut se demander, il est vrai, si Dieu, voulant créer des êtres moraux, ne pouvait pas les créer immédiatement impeccables. Il peut sembler *a priori* que si Dieu avait donné à l'homme la connaissance claire des conséquences du bien et du mal d'une part, et d'autre part s'il ne l'avait pas soumis aux tentations de la vie sensible, l'homme eût été *ipso facto* déterminé à ne pas commettre le mal. Mais une telle impeccabilité aurait-elle possédé une grande valeur morale ? Il ne faut pas ici invoquer l'exemple de Dieu lui-même qui n'est à coup sûr ni spatial ni ignorant. Est-ce uniquement ou surtout pour ces deux raisons que Dieu est moralement parfait ? En Dieu, si nous le concevons parfait, ne devons-nous pas mettre un amour positif du bien moral supérieur moralement à toutes les appréhensions intéressées des conséquences ? ne devons-nous pas mettre une volonté bonne, un sentiment moral, un attrait pour le bien qui fait partie de sa nature, qui est sa nature, et qui est d'un autre ordre que la simple absence toute négative des servitudes et sollicitations matérielles ? Peut-on dire que la sainteté d'une créature, sainte uniquement parce qu'elle ne serait pas spatiale et parce qu'elle serait affranchie de l'ignorance, condition, selon Kant, du désintéressement, serait une sainteté de même aloi que celle de Dieu, de même essence et de même valeur ? Un tel être serait soustrait au mal : ne serait-il pas aussi soustrait

aux formes supérieures du bien? Il est permis de croire que, *pour une créature*, le seul moyen de se donner un caractère moral semblable en dignité et en valeur à celui de Dieu, c'est de se faire à soi-même son caractère moral par la liberté. Rien de tel pour Dieu, parce que Dieu n'est pas fait par un autre, n'est pas créé par un autre. *Dieu est*, perfection d'existence et perfection de sainteté tout ensemble, pleinement harmonique en lui-même.

Ainsi on peut soutenir que la liberté de pécher est pour une créature la seule voie par où elle puisse arriver à ressembler à Dieu, car c'est pour elle le seul moyen d'arriver à se former un caractère moral qui ne soit pas l'œuvre de quelqu'un d'autre que l'agent. Dieu ne reçoit son caractère moral de personne. L'homme créé à l'image de Dieu et destiné à lui devenir tout à fait semblable doit lui aussi ne recevoir son caractère moral de personne. Par conséquent, il faut qu'il soit lui-même librement l'auteur de ce caractère moral.

Il ne faut pas objecter : mais Dieu se fait-il à lui-même son caractère moral? Dieu ne peut pas se faire à lui-même son caractère moral. D'abord il ne peut pas être complètement *causa sui :* ce serait contradictoire. Ensuite, il ne peut même pas être partiellement *causa sui :* car ce serait supposer qu'il y a eu un temps où il était imparfait, imparfait moralement, imparfait aussi ontologiquement, puisqu'il n'aurait pas été à ce moment l'harmonie parfaite de volonté et de puissance avec la conscience et la raison. Au contraire, la créature doit bien se faire à elle-même son caractère moral, si ce caractère moral ne doit pas lui venir d'un autre. Car elle ne peut exister ontologiquement que par un autre, étant créature. Son caractère moral ne peut lui venir que du Créateur ou d'elle-même. On a le choix entre un automate moral sans grandeur morale véritable et un être libre appelé à se faire librement son caractère moral. D'ailleurs il n'y a rien que de naturel, en tout cas, il n'y a rien de choquant, à ce qu'une créature débute par l'imperfection ontologique en même temps que morale.

Il ne faut pas dire : si la créature se fait librement son caractère moral par l'épreuve et l'effort, elle est moralement supérieure à Dieu qui est moral par nature. Parler ainsi, c'est méconnaître la différence que, malgré tout l'anthropomorphisme du monde, ne peut pas ne pas introduire entre l'homme et Dieu ce simple fait que l'homme est une créature et que Dieu est le créateur. Si on compare entre elles des créatures,

à coup sûr celle qui s'est faite morale par sa liberté est supérieure à celle qui serait morale par nature. Mais si on compare la créature au Créateur, on ne peut éviter de reconnaître que c'est au contraire une marque de l'infériorité ontologique et morale de la créature, que la nécessité où elle est de s'efforcer péniblement, à travers tous les risques du mal, d'arriver peu à peu à une sainteté que Dieu, par cela seul qu'il est Dieu, réalise du premier coup en sa perfection. On ne peut éviter de reconnaître la supériorité morale du Dieu qui a pour nature la sainteté et auquel remonte comme à son inspiration, à son modèle, à sa source, tout ce qu'il y a dans l'univers d'aspiration au bien et de réalisation du bien. Et l'on peut conclure : si c'est une limitation pour Dieu que de ne pouvoir psychologiquement faire le mal, ce n'est pas une limitation qui lui vienne du dehors, c'est une limitation qui lui vient de lui-même et de l'excellence de sa nature, ce n'est pas une imperfection, c'est au contraire la perfection même de sa conscience qui contemple l'idéal moral dans son indéfectible pureté et la perfection de sa volonté qui, toujours au niveau de sa conscience, a toujours la puissance et la résolution de lui obéir.

S'il en est ainsi, on peut bien maintenir que, la plus haute espèce de moralité pour une créature étant celle dont l'agent moral est l'auteur libre, Dieu est moralement justifié d'avoir créé des êtres libres.

M. Rashdall demande si nous considérerions la responsabilité d'un homme comme bien diminuée s'il mettait une arme à feu entre les mains d'enfants sans savoir s'ils en feront ou non un bon usage[1]. Évidemment il ne serait pas justifié s'il mettait les armes à feu entre les mains de ces enfants sans raison, sans but. La situation changerait si, par exemple, il les leur mettait dans les mains pour défendre contre des brigands leur maison où se trouvent leur mère et leurs jeunes frères et sœurs. Un général est coupable s'il envoie ses troupes se promener pour rien dans un bois où il sait qu'elles risquent de tomber dans une embuscade. Mais s'il faut absolument passer par cet endroit pour aller porter secours à une ville assiégée ou pour toute autre raison stratégique de première importance, le général est justifié de courir le risque de l'embuscade et d'envoyer dans cette direction les soldats. L'idée

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 343.

même de moralité implique que si Dieu veut obtenir de la moralité vraie — ce qui est le but le plus légitime et le plus beau qu'il puisse se proposer — il doit consentir à courir des risques. La situation d'un partisan de la liberté est bien supérieure à celle de M. Rashdall, parce qu'il a le droit de dire : connaissant le but poursuivi, on voit que ce but implique la liberté, et que, par suite, ce n'est pas par impuissance métaphysique, mais par perfection morale que Dieu a agi comme il a agi. Dieu n'a pas agi, comme dans le système de M. Rashdall, parce que sa puissance était au-dessous de sa bonne volonté, mais parce que sa bonne volonté était moralement en droit de vouloir ce que sa puissance a réalisé et doit être moralement louée de l'avoir voulu.

Mais, objecte encore M. Rashdall, n'être pas capable de causer le bien sans une possibilité de mal, c'est tout autant une limitation que de n'être pas capable de faire le bien sans la certitude du mal[1]. — C'est très différent au contraire. M. Rashdall aboutit à ce résultat que Dieu lui-même n'est pas capable de bien agir, de réaliser son propre idéal sans faire le mal lui-même, puisque, tout étant déterminé, Dieu est la seule cause. Dieu doit pécher pour faire le bien. Les défenseurs de la liberté disent seulement que la moralité d'une créature est l'œuvre la plus morale que Dieu puisse parachever, que cette moralité ne peut qu'être l'œuvre de la créature libre, que la liberté implique le pouvoir de faire le bien ou le mal, que la possibilité d'un mal accompli non par Dieu, mais par la créature est dans ce sens un bien moral. Est-ce dans ce cas une vraie limitation de la part de Dieu que de ne pas réaliser le bien sans la possibilité du mal? Mais réaliser ce bien-là sans la possibilité du mal est une *contradictio in adjecto*, analogue à celle-ci : deux et deux font cinq. Franchement être incapable de cette contradiction, ce n'est pas proprement être limité, ou, si c'est être limité, ce n'est pas être imparfait.

Assurément l'affirmation de la liberté ne suffit pas à tout expliquer dans cette terrible question du mal. Mais c'est après tout l'affirmation qui explique le plus et le mieux et laisse le plus petit résidu. Elle explique plus que M. Rashdall n'est disposé à l'admettre.

Sans doute tout individu humain n'apparaît pas dans ce monde avec une liberté intégrale. Le résultat de l'action libre

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 344.

est un déterminisme qui pèse ensuite sur l'individu et la race. Mais la situation morale de Dieu devant un semblable déterminisme est autre suivant qu'il en est l'auteur direct ou que c'est une liberté humaine qui l'a produit.

Sans doute il y a lieu de distinguer entre le mal moral et le mal physique. Si le mal moral doit être attribué à l'agent libre, le mal physique semble bien devoir être attribué à Dieu. C'est de quoi semble triompher M. Rashdall lorsqu'il reproche à M. Galloway qui admet la liberté humaine, de « n'avoir fait aucun essai pour montrer comment *tout* le mal et *toute* l'imperfection du monde (les souffrances des animaux, par exemple) sont explicables par là : si un tel mal peut être justifié comme un moyen pour faire un plus grand bien, pourquoi pas tout mal? [1] » Il semble cependant que si Dieu ne peut vouloir à aucun prix le mal moral qui est en opposition directe avec la conscience et si par suite la conception de Dieu de M. Rashdall est condamnée par la conscience morale, la conscience morale admet parfaitement que le mal physique puisse être éventuellement employé comme un moyen pour atteindre un bien moral. D'ailleurs le mal physique lui-même, tel qu'il existe actuellement dans le monde, doit être rapporté à deux causes distinctes : en partie à la nécessité morale d'une certaine proportion de mal dans le monde pour constituer un théâtre d'épreuve morale, en partie au mauvais usage fait par les êtres raisonnables de leur liberté.

M. Rashdall assure que « le plaidoyer : le mal est un moyen pour un bien, est également ouvert au déterministe [2] ». Mais on ne voit pas comment la totalité du mal pourrait être expliquée comme un moyen pour un plus grand bien dans un théisme déterministe. C'est un moyen qui n'a aucune nécessité, ni morale, ni métaphysique fondée dans la nature des choses. On affirme que c'est un moyen nécessaire, parce qu'il faut bien dire quelque chose. Et on affirme que cette nécessité est fondée dans la nature des choses, mais on est incapable de dire pourquoi ni comment. La seule raison qu'on a de l'affirmer, c'est qu'on en a besoin pour maintenir le déterminisme. Et puis, dans le point de vue déterministe, c'est

1. *Hibbert Journal*. Janvier 1906, p. 441. *Cf. Theory of Good and Evil*, t. II, p. 342.

2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 345.

Dieu qui a fait lui-même et lui seul le méchant tel qu'il veuille le mal comme tel. Dieu veut que le mal soit voulu comme tel par ses créatures, le mal remonte donc à la volonté de Dieu qui en est responsable[1]. Dans le point de vue de la liberté, les êtres qui veulent le mal comme tel le veulent librement, le veulent seuls, et c'est sur eux que retombe la responsabilité. Ce que Dieu veut de mal, il ne le veut que comme moyen, et il ne produit personne qui par le seul fait de cette production le veuille comme but.

4. Pour comprendre tout le parti que l'on peut tirer de l'idée de liberté dans la recherche d'une solution du problème du mal, il faut prendre garde que la liberté ne s'épuise pas dans la liberté de commettre le mal moral que nous trouvons dans l'homme. Même pour l'homme il n'y a pas rien que cette liberté-là, car enfin cette liberté s'annihile par son propre exercice, à mesure que le caractère moral se forme. Faudra-t-il admettre que l'homme tende vers le déterminisme intégral ? On pourrait demander pourquoi Dieu ne l'a pas fait débuter par là. Et Dieu lui-même devra-t-il être conçu comme absolument déterminé? Ce serait rejoindre M. Rashdall. Car en somme il n'attribue pas plus de liberté à Dieu qu'à l'homme, Dieu agit d'après sa nature en vertu d'une nécessité interne[2] — conception qui compromet tout ensemble la grandeur de Dieu et la moralité de l'homme. Il serait bien difficile d'admettre la liberté en l'homme, comme le postule l'obligation avec le caractère qu'elle revêt chez une créature, et de la rejeter totalement en Dieu. Il pourrait paraître étrange qu'un

1. C'est ce que M. Rashdall ne voit pas quand il croit pouvoir écrire : « L'homme est à vrai dire le seul auteur du mal ; car l'homme seul veut le mal autrement que comme un moyen pour le véritable bien. Dieu veut le mal seulement comme un moyen pour le bien, et vouloir le mal comme un moyen pour un bien ce n'est pas *être* mauvais, ou vouloir le mal comme tel, ou manifester un défaut de bonté. » (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 345). M. Rashdall ne prend pas garde que, dans sa conception déterministe, c'est Dieu qui a créé l'homme tel qu'il veuille le mal autrement que comme un moyen. Il ne prend pas garde que si l'homme est l'auteur du mal, Dieu est l'auteur de l'homme et par suite non seulement de ce que l'homme fait, mais de ce qu'il aime, désire et veut.

2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 341, 346. — A ce compte la responsabilité de Dieu est à coup sûr dégagée. Il ne faut plus dire que M. Rashdall se borne à déplacer la responsabilité, qu'enlevant la responsabilité de l'homme, il la fait retomber sur Dieu. La responsabilité ne retombe pas sur Dieu. Elle ne retombe sur personne, puisqu'il n'y a personne de libre dans l'univers, pas même Dieu. La responsabilité est un concept vide, une étiquette qui ne s'applique à personne.

Dieu totalement déterminé ait introduit dans son œuvre une liberté qu'il ne possède pas lui-même et qui d'ailleurs devait être totalement éliminée un jour. Mais il convient d'observer qu'il y a encore de la liberté possible pour un être déterminé à ne pas commettre le mal. Dieu ne possède pas la liberté de faire le mal, parce qu'il est moralement parfait ; ce n'est pas une limitation, c'est une perfection, mais il ne perd pas de ce chef toute liberté même dans l'ordre moral. Il lui reste la possibilité de choisir entre des biens de valeur égale ou équivalente, la possibilité de choisir non pas entre le bien et le mal, mais entre un bien et un bien. Et il lui reste aussi la faculté de produire du nouveau, la liberté de créer, d'inventer de nouvelles tâches morales qui doivent être imaginées avant de se présenter à la volonté comme tâche à réaliser. Et il faudrait aussi parler de la liberté dans l'ordre des choses moralement indifférentes. Car la liberté métaphysique déborde la liberté proprement morale.

Ce n'est pas seulement en l'homme et en Dieu que le partisan convaincu de la liberté et de la contingence mettra une liberté métaphysique qui déborde la liberté strictement morale, c'est dans l'univers tout entier, jusque dans les monades les plus obscures et les plus basses. Et nous pouvons ajouter ici une nouvelle raison à celles que nous avons indiquées dans notre première étude[1] en faveur du spiritualisme universel. En niant l'existence de monades végétales, minérales, etc., M. Rashdall s'est privé d'un élément singulièrement précieux pour la solution rationnelle du problème du mal. Non seulement il faut admettre leur existence, mais il faut reconnaître leur liberté métaphysique. Si on prend garde que la liberté dans l'homme implique la contingence, le hasard, l'accident, dans l'univers, on sera conduit à admettre que la nature dite physique elle-même est douée d'une autonomie relative, d'une indépendance réelle, d'une spontanéité qui est dans l'ordre naturel ce qu'est le libre arbitre dans l'ordre humain. L'homme n'a pas seul le pouvoir dont on est parfois porté à lui faire un privilège, d'achever la détermination de sa nature par son activité, de se faire en partie lui-même. Tous les êtres créés partagent avec lui ce pouvoir. Le monde se fait en partie lui-même. Et ces activités inférieures, remplaçant le principe du mal de l'ancien dualisme et l'impuissance méta-

1. *L'Année philosophique* de 1911 (Paris, 1912), p. 174 et suiv.

physique et morale du Dieu de M. Rashdall, peuvent, sans porter atteinte aux attributs divins, sans engager la responsabilité de Dieu, ouvrir une voie d'explication pour les difficultés si troublantes que soulèvent les souffrances des animaux, la proportion de souffrances humaines inutiles à un but moral. Ces activités inférieures concourent avec la volonté divine qui a tracé et limité la sphère de leur action, pour préparer aux libertés supérieures, soumises à la loi morale, un monde d'épreuve, de discipline et de lutte, en raison même de la place qu'elles ont faite à l'inharmonie, à l'irrationalité, au mal[1]. Ainsi l'évolution vient s'unir et se subordonner à la création, l'évolution qui nous permet de comprendre les tâtonnements de la sélection naturelle et les maux qui en sont la suite pour les animaux comme pour l'homme, puisqu'elle n'en rend pas responsable le Créateur, puisqu'elle ne fait retomber sur lui qu'une responsabilité indirecte, liée d'ailleurs à la volonté parfaitement légitime, louable, adorable, de provoquer à l'existence un monde vraiment réel, un monde de personnalités.

Dès lors, que Dieu n'ait pu créer des êtres vraiment moraux sans les créer libres, et que, pour les créer libres, il ait dû admettre dans sa création avant l'apparition de l'homme une contingence véritable productrice de certains maux en eux-mêmes fâcheux, si c'est une limitation, c'est une limitation fondée dans la nature des choses, et qui n'est pas une imperfection : car on ne se borne pas à dire, comme M. Rashdall, sans préciser, d'une manière vague, que certains maux ont été voulus pour parvenir à un plus grand bien : on affirme que, pour arriver au seul vrai bien, une création morale, il fallait la liberté qui en elle-même n'est point mauvaise et la contingence qui, si elle peut entraîner et si en fait elle entraîne des maux, entraîne des maux dont la responsabilité n'incombe pas à Dieu. De même, que Dieu n'ait pu créer des êtres libres, susceptibles d'être tentés, sans être contraint de préparer la possibilité même de la tentation concrète par quelque chose d'analogue à l'hérédité animale, c'est une limitation, ce n'est pas une imperfection. Si Dieu est moralement justifié d'avoir créé la liberté morale, il est moralement justifié d'avoir créé ce que cette liberté exige comme sources de tentations, comme inclinations aux attraits

1. Cf. Pillon. *Année philosophique* de 1900, p. 164.

inférieurs. Il faut donner à la liberté toute la plénitude de son sens, de son extension pour comprendre à quel point elle nous fournit une conception du monde supérieure à la conception déterministe en valeur morale, métaphysique et même esthétique.

5. Ces derniers mots conduisent à une dernière réflexion : L'eschatologie du théisme déterministe de M. Rashdall est incertaine et insuffisante.

Il affirme que. dans le système de l'indéterminisme on ne peut jamais être tranquille, parce qu'on ne sait jamais si quelque explosion imprévue, quelque décision subite ne viendra pas tout bouleverser [1]. Le reproche peut être valable contre l'indéterminisme absolu; il ne porte pas contre une saine théorie de la liberté qui envisage celle-ci comme créatrice d'un certain déterminisme, d'un caractère, d'une nature. Mais on peut renvoyer le reproche au déterminisme. Comme nous ne connaissons pas — c'est M. Rashdall qui le dit — toutes les potentialités contenues dans le moi de chaque individu, nous ne savons jamais si on parviendra à débarrasser le monde de ses maux; nous ne pouvons jamais exclure la possibilité de l'éruption de tendances latentes que nous ne soupçonnions pas. Donc, pratiquement. aucune différence, si ce n'est pourtant celle qui subsiste entre une doctrine qui estime que d'ores et déjà tout l'avenir est écrit dans le présent, *ne varietur*. et une doctrine qui estime que le présent peut véritablement créer un avenir nouveau, pourvu qu'il y ait libre effort. Assurément, aux yeux de Dieu. le déterminisme écarte l'idée que le monde risquerait de devenir pire. Non. Dieu peut être tranquille. Le monde ne deviendra jamais pire que Dieu lui-même ne l'a voulu et ne l'a fait. D'ailleurs il est bien assez mauvais comme cela. Mais aussi il ne deviendra jamais meilleur. Il ne deviendra jamais autre. Et dès lors ce monde peut bien avoir encore de l'attrait pour la créature ignorante qui ne peut pas prévoir, il perdrait tout intérêt pour elle au cas où elle deviendrait capable de prévoir, où elle connaîtrait toutes les virtualités. Et en particulier, pour Dieu, ce monde est totalement dépourvu d'intérêt.

Sunt eadem omnia semper.

Valait-il bien la peine de créer un pareil monde ?

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 350.

Il ne sert vraiment à rien de nous dire que le déterminisme maintient le subconscient, le potentiel en l'homme, et par suite l'impossibilité de la prédiction [1]. Puisque Dieu connaît tout notre moi et l'univers entier, il pourrait prédire, lui ; et notre conduite future, si elle n'est pas susceptible d'être prédite par nous à cause de notre ignorance, est susceptible en soi d'être prédite, et c'est cela qui est déplorable, cette certitude que toute la série des événements est en soi parfaitement prévisible. M. Rashdall écrit lui-même en note : « A une intelligence qui le connaîtrait de part en part, l'acte futur serait vu, pour ainsi dire, latent dans le caractère, quoique une telle connaissance soit absolument inconcevable pour une intelligence comme la nôtre [2]. » A une intelligence qui connaît tout de part en part et qui lit le futur dans le présent, c'est-à-dire à l'intelligence divine, le spectacle du monde doit être un spectacle singulièrement dépourvu d'inédit, d'imprévu, de nouveau. Il doit y avoir des moments où un tel spectacle doit lui paraître indiciblement ennuyeux. Il est échappé à M. Rashdall d'écrire les lignes suivantes qui cadrent bien mieux avec un système de liberté qu'avec un système déterministe : « Il est vrai aussi que tout développement n'est intelligible que comme une série continue de commencements absolument nouveaux, et qu'à des moments particuliers ces commencements nouveaux peuvent être d'une signification et d'une importance fondamentales [3]. » S'il n'y a pas de liberté, de contingence dans l'univers, il ne saurait y avoir jamais de commencements nouveaux. Sans doute M. Rashdall explique ailleurs sa pensée : « Il y a des choses telles que des commencements nouveaux dans le monde, mais chaque commencement nouveau a la raison ou la base de son apparition dans ce qui était auparavant [4]. » Seulement dans ce cas, le commencement nouveau n'est pas véritablement nouveau, il ne l'est qu'en apparence ; car s'il trouve sa raison d'être intégrale, son explication entière dans ce qui l'a précédé, une intelligence qui connaît ce qui précède, connaît *ipso facto* ce qui suivra. Pour Dieu, il n'y a, il ne peut y avoir rien de nouveau, et par suite dans cet univers — et dans ce Dieu — si bien

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 348-349.
2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 349, note.
3. *Ibid.*, p. 362, note.
4. *Ibid.*, t. II, p. 337.

réglés, si bien machinés, il n'y a plus d'intérêt véritable. Un tel monde peut-il être éternel dans l'avenir? S'il est si peu intéressant, on pourrait peut-être prendre son parti qu'il finisse. Mais enfin durera-t-il toujours? Le déterminisme, à coup sûr, rend plus difficile la croyance en une durée indéfinie de la vie future. Car si le déterminisme est vrai, les événements futurs sont tous déjà donnés dans le présent. M. Rashdall n'a-t-il pas déclaré lui-même qu'à une intelligence qui le connaîtrait de part en part, l'acte futur serait vu latent dans le caractère? Les événements futurs sont tous d'ores et déjà donnés dans le présent. Etant tous donnés, ils doivent être en nombre déterminé : donc l'un d'entre eux sera le dernier. Donc un jour l'univers et Dieu lui-même cesseront d'exister — à moins d'entrer dans un état de simultanéité pure. Le tout aboutira soit au néant, soit à une existence non pas hors du temps, mais bien hors de la succession. L'eschatologie de M. Rashdall logiquement arrête l'action et fige la vie. Un tel résultat vaut-il bien tout le mal physique et moral accumulé de sang-froid par Dieu dans le monde[1]?

Encore si on pouvait affirmer l'accession de tous les êtres, ou tout au moins de tous les êtres raisonnables, à cette espèce de nirvana contemplatif! Mais en a-t-on le droit? Dieu fait le possible, peut-il faire le suffisant? Après tout, nous ne savons pas si la puissance de Dieu dont les limitations sont inexplicables, injustifiées, imprévisibles, sera assez forte pour sauver tous les hommes du mal, du malheur, de la mort. Du point de vue de M. Rashdall, il ne suffit pas que ce soit désirable, il ne suffit pas que ce soit postulé par la moralité, il faut encore que Dieu le puisse, et rien n'est moins sûr. Le postulat de la vie future et l'argumentation sur laquelle Kant l'établit chancellent. Après tout, qu'est-ce qui me garantit qu'un Dieu aussi limité qu'il l'est dans le système de M. Rashdall, aura la puissance de conserver les êtres pour une autre vie? La situation de l'idéaliste d'Oxford vis à-vis du problème de la vie future est très différente de celle d'un adepte de la liberté. Celui-ci explique par des raisons morales que le bien qui *doit être* puisse n'être pas et se trouve n'être pas actuellement, et il est fondé à postuler une autre existence

1. On ne sait si M. Rashdall a aperçu nettement cette difficulté. Il se borne à parler de la « difficulté spéculative réelle » qu'il y a à penser une existence future, qui ne finira pas. (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 352-353). Mais cette difficulté spéculative n'existe que pour le déterministe.

où le bien sera. Mais le déterministe n'a aucune raison morale pour expliquer que le bien ne soit pas réalisé aujourd'hui, il est obligé de recourir à des raisons métaphysiques sans même pouvoir dire lesquelles, et par suite on ne sait réellement pas pourquoi des raisons métaphysiques tout aussi mystérieuses ne pourraient pas encore primer les raisons morales et ou bien empêcher la vie future ou bien y perpétuer mal physique, douleur, mal moral.

« Certains philosophes, déclare M. Rashdall, ont prétendu que si nous mettons des bornes à la puissance de Dieu, nous n'avons aucune garantie que le monde soit bon dans l'ensemble, nous n'avons aucun droit d'inférer une vie future ou une destinée ultime de l'humanité en partant du fait de la bonté de Dieu. Un Dieu limité pourrait être un Dieu défait. [1] » M. Rashdall admet la difficulté [2]. Elle est grande en effet. Dans une théorie de liberté, le but de Dieu peut à coup sûr être manqué par la faute des créatures. Mais la responsabilité de Dieu est dégagée, et ni sa puissance, ni sa bonté ne sont compromises. Le partisan de la liberté peut affirmer un Dieu qui est assez bon et assez puissant pour vouloir et pouvoir tout ce que les principes moraux demandent, pour assurer une vie immortelle de félicité et de sainteté à l'agent moral dont la liberté se sera consacrée au bien moral. Mais M. Rashdall ne peut affirmer un tel Dieu, car ce qui limite son Dieu, ce n'est pas la liberté de la créature, ce n'est pas le contenu même des principes moraux et leur exigence, c'est vraiment on ne sait quoi dont on n'a aucun soupçon.

Pour répondre à la difficulté, M. Rashdall allègue : « Un être rationnel ne veut pas le mal si ce n'est comme un moyen pour un plus grand bien » [3]. Or, Dieu est un être rationnel. Donc... Le malheur c'est qu'il ne nous montre absolument pas pourquoi et comment, dans son système déterministe, le mal pourrait être un moyen pour un plus grand bien. Dans un système de liberté, la possibilité du mal — devenue, de par la faute des créatures, une réalité — apparaît logiquement comme un

1. *Philosophy and Religion*, p. 83.

2. Cf. ces lignes où il parle en son propre nom : « Dès que nous admettons une sorte de limitation inhérente aux possibilités de l'action divine, il devient impossible sans doute de déterminer dogmatiquement le point jusqu'où les fins désirées par la conscience éternellement aimante seront réalisées en fait ». (*Theory of Good and Evil*, t. II, p. 351.)

3. *Philosophy and Religion*, p. 84.

moyen pour un plus grand bien ; elle est analytiquement contenue dans les idées d'obligation, de responsabilité, de liberté morale. Mais la suppression de la liberté supprime l'argument. S'il n'y a pas de liberté et si la morale ne réclame pas la liberté, la morale réclame la réalisation immédiate du bien par la nécessité. Du moment que rien moralement ne s'y oppose, elle la réclame moralement. Si les faits ne satisfont pas la réclamation de la morale, on est obligé de conclure : Dieu n'a pas pu satisfaire aux exigences de la morale. S'il ne l'a pas pu à présent, rien ne garantit qu'il le pourra dans une autre vie. Et il est légitime de craindre qu'il ne le puisse pas.

M. Rashdall assure qu' « il ne pourrait pas regarder comme rationnel un univers dans lequel le bien ne prédominerait pas grandement sur le mal [1]. » Si c'est à cela qu'il rabaisse ses exigences, il suffirait donc d'admettre que, dans la vie future, il y aura dans l'ensemble plus de bien que de mal, et la vie future sera rationalisée. Aussi bien réclame-t-il simplement que notre vie soit « la préface d'une vie meilleure que celle-ci [2] ». Meilleure, ce n'est peut-être pas beaucoup dire. Est-ce une vie future bien engageante que celle-là ? Répond-elle aux aspirations de perfection, d'harmonie dans la vertu et le bonheur, qui ont toujours fait le fond des espérances et des croyances de l'humanité ?

On ne peut pas ne pas être frappé du vague des espérances que M. Rashdall nous permet de nourrir. Il admet que « au moins pour l'ordre supérieur des esprits, notre vie doit être la préface d'une vie meilleure que celle-ci ! » — « Il est rationnel, continue-t-il, d'espérer que pour chaque être conscient individuel — au moins pour chaque individu capable d'un degré élevé de bien — il doit y avoir une prédominance de bien dans l'ensemble. Des êtres d'une très petite capacité pourraient être conçus comme ayant été créés principalement ou entièrement comme un moyen pour un bien beaucoup plus vaste que celui dont ils jouissent eux-mêmes : plus un esprit est élevé dans l'échelle des êtres, plus il devient difficile de supposer qu'il a été appelé à l'existence simplement comme un moyen pour le bien d'un autre, ou qu'il ne jouira pas finalement d'un bien qui fera qu'après tout il sera bon pour lui d'être né [3] ». Ainsi, aucune certitude très ferme quant au nombre de ceux qui par-

1. *Philosophy and Religion*, p. 84.
2. *Ibid.*, p. 84, Cf. *Moral Objectivity*, p. 24.
3. *Philosophy and Religion*, p. 84-85.

ticiperont à l'immortalité. Et aucune certitude très ferme quant au genre de vie qui sera le leur : tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le mal n'y sera pas supérieur au bien en intensité et en extension, et qu'en somme cette vie vaudra mieux que le néant; et tout au plus est-il permis « peut-être » d' « espérer » la cessation du mal moral [1].

En définitive, pourquoi postuler une vie future? M. Rashdall reconnaît que tout ce dont nous avons besoin pour rationaliser l'univers, c'est une vie future, non pas nécessairement une vie immortelle [2]. Est-il même besoin d'affirmer une vie future? Si tout ce qu'on nous promet pour la vie future, c'est que le mal n'y sera pas supérieur au bien en intensité et en extension, et qu'en somme cette vie vaudra mieux que le néant, est-ce que la vie actuelle ne répond pas déjà à cette caractéristique? M. Rashdall le reconnaît bien. Dès lors si l'univers et l'humanité disparaissaient dans le néant, il resterait toujours que Dieu a fait une œuvre rationnelle au jugement de M. Rashdall en faisant ce qu'il a fait. Et que demanderait-on de plus?

L'attention s'arrête à ces lignes catégoriques : « Quant à moi, il me paraît que des maux tels que le péché et la souffrance sont si énormément pires (so enormously worse) que la simple absence de bien, que je ne pourrais pas regarder comme rationnel un univers [3]... » On s'attendrait à ce que l'auteur continue : un univers où il y aurait des maux semblables à ceux qui se trouvent dans le nôtre. Mais il continue : « un univers où le bien ne prédominerait pas grandement sur le mal. » Et il dit encore que Dieu n'aurait pas créé si le monde n'avait pas pu et dû contenir plus de bien que de mal [4]. Mais cela ne suffit pas. Oui, le mal est pire que l'absence du bien. Si Dieu n'avait pas créé, il ne serait responsable que de l'absence de bien. En créant, il est devenu responsable de la présence du mal, qui est « énormément pire. » Entre deux maux, l'un faible, l'autre énorme, il a choisi — ou du moins, car il ne peut être question de choix, il a réalisé — l'énorme. Entre deux maux, l'un négatif, l'autre positif, il a réalisé le positif. Non seulement sa puissance n'a pu réaliser tout le bien, mais elle a réalisé du mal. En somme, Dieu a fait le mal sans nécessité morale. La force et la valeur des inductions morales ne peuvent pas ne

1. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 351.
2. *Theory of Good and Evil*, t. II, p. 352.
3. *Philosophy and Religion*, p. 84.
4. *Ibid.*

pas apparaître dès lors comme fort compromises. Et l'on doute même de la sainteté d'un être qui, sous prétexte de faire cent bonnes actions, prend sur lui de commettre de sang-froid dix crimes abominables. Voilà, si j'ose employer un terme aussi fort, ce qui demeure le scandale de la théodicée de M. Rashdall, et ce qui prive de force, de clarté, de certitude convaincante son hésitante eschatologie.

En somme, si l'on nous demandait de situer l'idéalisme personnel de M. Rashdall en face du néo-criticisme français, notre réponse serait bien simple : la doctrine fort intéressante et admirablement exposée de M. Rashdall présente beaucoup d'analogies avec celle de MM. Renouvier et Pillon. Des deux parts, c'est le même effort pour harmoniser dans une synthèse féconde l'idéalisme empiriste de Berkeley avec le rationalisme théorique et pratique de Kant, c'est la même affirmation de l'esprit, de la raison, de l'idéal moral, de la dignité de l'individu, de la valeur de la personnalité. du Dieu authentiquement spirituel et personnel. Mais, sans parler de bien des divergences de détail, une différence capitale sépare les deux tendances spéculatives. Comparé à l'idéalisme néo-criticiste français, l'idéalisme de M. Rashdall ne peut pas ne pas apparaître comme une regrettable réduction : réduction des affirmations morales, par la mise au second plan de l'obligation et le rejet pur et simple de la liberté, d'où résulte de proche en proche une inévitable diminution de toutes les notions morales connexes; — réduction de la vie pensante au point de vue statique. pourrait-on dire, puisque derrière les apparences végétales et minérales, M. Rashdall ne place aucune réalité pour soi, diminuant ainsi l'extension de la conscience dans le monde et ne trouvant que des idées là où Leibniz trouvait aussi des esprits; — réduction de la vie pensante au point de vue dynamique, puisque M. Rashdall ne met ni dans les monades inférieures, bien entendu, puisqu'il n'en admet pas l'existence, ni dans l'animal, ni dans l'homme, ni en Dieu aucune parcelle de liberté vraie, aucune possibilité de libre choix, aucune faculté de création nouvelle. Et l'on a pu se convaincre que tout cet ensemble de réductions, qui tend à diminuer singulièrement la valeur et l'intérêt de l'univers, bien loin de rendre plus facile, rend infiniment malaisée une solution rationnelle, même approximative, des problèmes métaphysiques de la théodicée et du mal.

Henri Bois.

BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE FRANÇAISE

DE L'ANNÉE 1912[1]

I

MÉTAPHYSIQUE, PSYCHOLOGIE
ET
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

BENDA (Julien). — **Mon premier testament** (in-12, Paris, 8 rue de la Sorbonne ; 76 p.)

Des travaux récents ont mis en lumière l'influence des sentiments, des tendances affectives sur les idées, les raisonnements, les croyances. (Voyez sur ce sujet l'*Année philosophique* de 1906, pp. 45-123.) Le petit livre curieux et original de M. J. Benda se rattache à ces travaux. Il se résume en quelques propositions générales, très intéressantes au point de vue psychologique, qui s'appuient sur des observations piquantes et que nous citerons dans les termes mêmes où elles sont énoncées par l'auteur :

Ce ne sont point les idées qui provoquent les sentiments, mais au contraire les sentiments qui provoquent les idées ; plus exactement, ce sont les sentiments préexistants à l'état de sentiments *purs*, c'est-à-dire privés de tout complément intellectuel (idée ou image) et par conséquent avides d'un tel complément, qui happent au passage, et au besoin inventent des idées ou images capables de les satisfaire (p. 8).

Ce qui cause la nature des idées politiques d'un sujet, c'est au fond ce qui cause le besoin d'éprouver tel ou tel sentiment. Or, ce qui cause le besoin d'éprouver tel ou tel sentiment, c'est souvent sans doute une disposition native, mais c'est plus souvent l'habitude d'éprouver ce sentiment (p. 10).

1. Un certain nombre de notices bibliographiques de l'*Année philosophique* de 1912 sont de la plume de notre collaborateur et ami, M. L. Dauriac. Les initiales de son nom se trouvent au bas de chacune de celles dont il a bien voulu se charger.

Dire que les sentiments happent au passage des idées politiques capables de les satisfaire, c'est dire que ce qui définit proprement le sujet pensant ce sont les sentiments que contentent ces idées et non point ces idées elles-mêmes, lesquelles lui viennent de l'extérieur (p. 11).

Les idées étant adoptées en tant qu'elles satisfont des sentiments et adoptées d'autant plus éperdument qu'elles les satisfont davantage, il arrive souvent que certaines idées, quoique déjà propres à satisfaire certain sentiment, soit ensuite déformées pour le satisfaire mieux encore (p. 14).

Après avoir exposé ces vues sur les rapports des idées et des sentiments, M. J. Benda essaie d'interpréter et de classer les principales idées politiques et religieuses suivant les sentiments qu'elles satisfont. Il distingue celles qui satisfont un besoin de *haine* ou de *méfiance* (p. 27) ; celles qui satisfont un besoin d'*amour* ou de *confiance* (p. 28) ; celles qui satisfont un besoin d'orgueil (p. 29) ; celles qui satisfont le besoin de détente du moi (p. 35) ; celles qui satisfont le besoin de surprise (p. 41) ; celles qui satisfont le besoin de sérénité (p. 43).

Il est inutile de dire que M. Benda paraît donner un caractère de généralité beaucoup trop absolue à ses affirmations. Il sait très bien, et il reconnaît formellement que les idées dont il parle peuvent être adoptées hors des sentiments correspondants, hors de tout besoin affectif préalable.

BOURDEAU (J.). — **La philosophie affective** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 180 p.).

L'objet de ce livre est de faire connaître au public instruit, non spécialiste, la place que la psychologie affective a prise depuis quelque temps dans la spéculation philosophique. De là ce titre : *La philosophie affective*, que l'auteur explique dans les termes suivants :

« La majorité des philosophes se laisse entraîner vers l'intellectualisme pour cette raison très simple qu'ils sont des méditatifs, le contraire des hommes d'action, aux passions ardentes... Ils tendent à substituer le raisonnement à l'observation et à l'expérience, à plier la nature à leur théorie, au lieu de plier leurs théories à la nature. Ils construisent le monde une fois pour toutes et résolvent sa diversité en unité supérieure et immuable... Mais de tout temps une autre philosophie, celle du mouvement et du sentiment s'est opposée au rationalisme, à l'intellectualisme fixe et stable : Héraclite contre Parménide, Pascal contre Descartes, Rousseau contre Voltaire et les Encyclopédistes, les mystiques contre les logiciens, les romantiques contre les ratiocinants (p. 5). »

C'est aux formes nouvelles que de récents travaux ont données à cette philosophie du sentiment et de l'action, qu'est consacré l'ou-

vrage de M. J. Bourdeau. Il est divisé en dix chapitres : I. *Les courants de la philosophie contemporaine ;* — II. *Le centenaire de René Descartes;* — III. *La philosophie du romantisme, Schopenhauer ;* — IV. *Le pragmatisme contre l'intellectualisme;* — V. *La psychologie anti-intellectualiste de M. Ribot;* — VI. *La philosophie intellectualiste de M. Fouillée ;* — VII. *Le langage affectif;* — VIII. *L'esthétique affective ;* — IX. *Les caractères ;* — X. *A quoi sert le rationalisme.* Nous devons signaler particulièrement à l'attention des lecteurs le chapitre IV sur le pragmatisme de W. James, le chapitre V sur la psychologie affective de M. Ribot, et le chapitre VII sur les idées-forces de M. Fouillée. Dans ce dernier chapitre, M. Bourdeau a reproduit une lettre importante de M. Fouillée, où la théorie des idées-forces nous paraît expliquée avec toute la précision que l'on peut désirer. Nous citerons le passage suivant, où M. Fouillée montre en quoi cette théorie est opposée, d'une part, au pragmatisme de W. James, d'autre part, aux doctrines de M. Ribot et de M. Bergson sur la vie affective :

« La théorie des idées-forces, en refusant de séparer la théorie et la pratique, me semble avoir devancé sur bien des points le pragmatisme, mais sans tomber dans les paradoxes américains. Pour M. W. James et les pragmatistes, une idée est vraie parce qu'elle est efficace ; pour moi, au contraire, elle est efficace parce qu'elle est vraie, ou renferme des éléments de vérité relative et de possibilité.

« Quelle est maintenant la différence entre la doctrine des idées-forces et les doctrines de M. Ribot ou de M. Bergson sur la vie affective ». C'est que, pour ces deux éminents philosophes, si différents sur les autres points, il y a, semble-t-il, une cloison étanche entre la vie affective et la vie intellectuelle : sentir et connaître sont pour eux deux manifestations totalement différentes et indépendantes l'une de l'autre dès l'origine, si bien que la pensée est un phénomène superficiel, surajouté, surérogatoire, qui ne tient pas aux intimités souterraines de l'être... Pour ma part, à tort ou à raison, je ne puis admettre cette division de l'homme en deux, cette dualité absolue et originaire de la vie. Le principe essentiel de la psychologie des idées-forces est, encore un coup, l'unité inséparable entre *penser, sentir, vouloir* et *mouvoir*. Jusque dans les états de conscience affective les plus rudimentaires, cette philosophie constitue un certain discernement des différences et des ressemblances, une vague perception qui est le germe de l'idée, une certaine émotion qui est le germe du sentiment, une certaine appétition ou impulsion motrice qui est le germe de la volonté. On ne peut ni penser sans sentir et vouloir, ni vouloir sans penser et sentir (p. 114)[1]. »

1. Je crois pouvoir rappeler ici ce que j'ai écrit en 1906, sur la signification et la portée véritables que l'on doit donner à la priorité du sentiment et de la volonté. « Il convient de rejeter la séparation absolue et l'opposition de nature que la métaphysique de Schopenhauer suppose entre ces deux facultés mentales, la volonté (ou le sentiment) et l'intelli-

BROCHARD (Victor). — **Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne** avec une *Introduction* par M. *Victor Delbos* (in-8°, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan ; 560 p.).

Je ne sais pas d'ouvrage plus important parmi les ouvrages de philosophie parus en France en 1912. Aucune des ces études n'est inédite, si ce n'est un court fragment sur la logique des stoïciens. Mais à moins que l'amitié que m'inspira Brochard et l'admiration que j'éprouvai pour son talent ne m'abusent, j'ose penser que la réunion de ces études en un seul livre ajoute singulièrement à la réputation de l'auteur. J'en essaierai bientôt la preuve.

Voici comment le livre est distribué. A l'excellente, précise et exacte Introduction de Delbos, font suite douze morceaux de philosophie ancienne. Tout ce qui se rapporte à Platon a paru dans l'*Année philosophique* ainsi que les deux études sur *Socrate* et la *Morale* d'*Epicure*. Le travail, d'importance capitale, sur la théorie épicurienne du plaisir a paru dans le *Journal des savants*. Les articles consacrés à Spinoza furent publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Les autres dont l'article sur *Stuart Mill* et les deux célèbres morceaux : *la morale ancienne et la morale moderne* ; *la morale éclectique*, figurèrent pour la première fois dans la *Revue philosophique*. Enfin, le livre se termine par la fort jolie notice de Brochard sur son prédécesseur à l'Institut, l'austère Francisque Bouillier. J'hésite à préférer parmi ces vingt-cinq études. Je crois pourtant que la pensée de Brochard a produit de la manière la plus féconde et la plus décisive, quand elle s'est appliquée aux maitres anciens. Ajouterai-je que si les deux articles sur la morale ont mérité la faveur avec laquelle ils furent accueillis dès leur apparition, ils la doivent à la longue familiarité de Brochard avec la pensée des philosophes grecs. Qu'un philosophe se soit rencontré vers la fin du XIXe siècle pour nous inviter à laïciser pleinement la morale jusqu'à en éliminer toute règle catégoriquement impérative, il a fallu pour cela, que ce philosophe ait passé de l'exemple au précepte. On sait assez que Brochard avant de nous prêcher le retour à la morale du Bonheur avait essayé de vivre cette morale, qu'il l'avait essayé une

gence... Conçoit-on un premier état dans lequel l'esprit réduit à la pure volonté (au pur sentiment) serait absolument inconscient ? N'est-on pas conduit par une légitime et nécessaire induction psychologique à tenir le conscient pour coextensif au mental, c'est-à-dire à mettre à la place de l'inconscient réel et absolu des degrés et des plans multiples de conscience » (L'*Année philosophique* de 1906, p. 45, note 2) La priorité du sentiment, telle que je l'entendais en 1906, telle que je l'entends encore, ne met, comme on le voit, aucune cloison étanche entre la vie affective et la vie intellectuelle. Je suis, sur ce point, d'accord avec M. Fouillée ; ce qui ne veut nullement dire que le fond, le substrat de la nature mentale ne soit point, à mes yeux, sentiment, passion, volonté.

fois devenu infirme, privé de la vue, assailli par des douleurs presque quotidiennes, et que, pour l'avoir essayé, il sut attendre la mort avec patience et même en retarder le pas.

Je ne suis que médiocrement versé dans le spinozisme, encore que j'aie étudié longuement Spinoza et je ne saurais dire si le Dieu de Spinoza pour être connu tel qu'il mérite de l'être, exige que l'on aille du *Tractatus theologico-politicus* à l'Ethique, j'ai entendu Brochard m'exposer son article sur le *Dieu de Spinoza* pendant qu'il y travaillait et je n'ai pas eu de peine à reconnaître le Dieu de l'Ancien Testament dans le portrait qu'il me faisait du Dieu du *Tractatus*. Je sais maitenant mieux qu'en ce temps-là que le Dieu d Abraham, d'Isaac et de Jacob est le Dieu de Spinoza... dans le *Tractatus*. Seulement j'affirmerais avec moins d'autorité que Brochard, la personnalité du Dieu de l'*Ethique*. Je ne doute pas de ce que les arguments invoqués ont d'engageant et même de plausible. Je crains que, si avant de lire le *Tractatus*, on se ressouvenait de la doctrine spinoziste des degrés de la connaissance dans le *De Emendatione Intellectus*, on n'hésitât à s'appuyer sur le Dieu du *Tractatus* pour achever d'interpréter la conception de la nature divine telle que, dans l'*Ethique* Spinoza l'a élaborée. Et je me garderais d'exprimer ces doutes, si je ne savais qu'ils traversèrent momentanément l'esprit de Brochard. Ils ne firent que le traverser. Pourquoi ? Je ne crois pas me tromper de beaucoup en pensant que Brochard ne résista pas à la sensation de regarder Spinoza à travers Plotin. Cette sensation s'explique d'ailleurs ou du moins nous l'expliquerions volontiers comme il suit.

Un élève de Brochard, M Rivaud, dans une fort belle étude consacrée à son maître et publiée par la *Revue de métaphysique et de morale* a paru frappé du peu de place donné aux traditions orphiques dans l'explication des doctrines de la philosophie grecque. Je ne déciderai pas si Brochard eut raison ou tort de restreindre cette influence. Je reconnais qu'en fait. il l'a singulièrement réduite. J'ajouterai que, pour l'avoir réduite, Brochard s'est fait de la philosophie de Platon une conception essentiellement, pour ne pas dire exclusivement... laïque. Dès lors au moment d'aborder Plotin et de constater le caractère religieux de la philosophie alexandrine, Brochard se trouva naturellement incliné à dériver ce caractère de sources autres qu'helléniques, soit de sources orientales et, dans l'espèce, juives. Il lui parut aisément que Plotin avait puisé là où plus tard puiserait Spinoza. Ainsi dans l'esprit de Brochard, Spinoza et Plotin gravitèrent insensiblement l'un vers l'autre. Ainsi, et c'est où je voulais en venir, l'historien de la philosophie grecque qu'était Brochard a inspiré ses meilleurs travaux de philosophie moderne. Car en dépit des doutes auxquels il peut être sage de se laisser aller en lisant l'étude sur le *Dieu de Spinoza*, il est difficile d'y résister à l'entraînement de la dialectique et à la vigueur convaincante des raisons invoquées.

Et pourtant ce maître, que ses dons naturels prédestinaient à

l'étude de la philosophie ancienne (attendu que cette philosophie soulève autant de questions qu'elle comprend de chapitres et qu'on peut dire de chacun de ces philosophes qu'il a son secret), avait fait ses débuts dans la philosophie par un ouvrage de doctrine. Tout le monde a ou doit avoir lu la thèse sur l'*Erreur*. Et si cette thèse n'avait classé son auteur au premier rang parmi les jeunes philosophes, on hésiterait moins à lui assigner son principal mérite qui fut d'avoir inspiré le beau livre des *Sceptiques Grecs*. J'ai parlé de ce livre dans l'avant-dernière livraison de la *Critique Philosophique*. Je n'y ai cependant rien dit du lien que j'aperçois, mieux que jadis, entre les *Sceptiques Grecs* et l'*Erreur*. Ce lien est évident. Car l'originalité du mémoire de philosophie grecque tient surtout à la manière dont Brochard envisage les thèses d'Arcésilas et de Carnéade. Le philosophe probabiliste qui a écrit l'*Erreur* se trouve des ancêtres dans la Nouvelle Académie. Faisons un pas de plus, ou plutôt prolongeons la ligne qui, partie de l'*Erreur*, aboutit aux *Sceptiques Grecs* et nous rencontrerons la première étude de philosophie platonicienne du présent volume. Elle a pour sujet les mythes platoniciens et leurs rapports avec la doctrine platonicienne de l'opinion vraie, soit avec le probabilisme platonicien Nous n'avons pas à résumer cette étude puisqu'elle a paru ici-même. Indiquons seulement les liens qui la rattachent aux deux mémoires sur le *Banquet* et sur le *Devenir platonicien* (à la rédaction et à la composition duquel j'ai pris part). Lisez les trois mémoires à la suite, vous souvenant du chapitre des *Sceptiques Grecs* consacré à la Nouvelle Académie, et vous serez frappé de ce dont j'aurais dû plus tôt m'apercevoir : de l'unité profonde de cette pensée et de cette vie intellectuelle d'historien philosophe. On a vanté la souplesse, l'habileté, l'élégance dialectique de Victor Brochard. On a loué tout ce qu'il dut à l'esprit de finesse. Peut-être n'a-t-on pas fait assez la part de ce qu'il dut à l'esprit de géométrie. Et ce m'est presque un remords de n'y avoir pas insisté plus tôt. Aussi n'exagérais-je rien tout à l'heure en disant que cette réimpression par les soins de Delbos des articles de Victor Brochard avait l'importance d'un nouveau livre.

Qu'il me soit permis d'insister encore sur ces qualités de continuité dans la pensée qui donnèrent un si haut prix à ces travaux de l'historien philosophe. Et puisque j'eus l'honneur de l'assister dans son travail, je vais essayer de dire comment il travaillait.

Je me représente Brochard préparant un de ses cours de la Sorbonne sur Platon. D'abord il s'est fait lire dans la traduction française les dialogues se rapportant au sujet de la leçon. Puis il s'est fait apporter les textes grecs dans l'édition Stallbaum. On lui a lu les passages par lui demandés ainsi que les notes de l'éditeur. Il ne s'agit plus maintenant que d'utiliser les matériaux recueillis. Alors Brochard se recueille et réfléchit dans le silence. La réflexion ne durera guère plus d'une heure, mais elle recommencera le lendemain et le surlen-

demain. Après quoi ce sera le moment d'arrêter la composition de la leçon et d'en fixer l'ordonnance. Quand ce moment était venu, Brochard dictait un plan, puis faisait copier les textes sur lesquels il comptait appuyer sa discussion. Ainsi travaillait Brochard, privé de sa vue, mais étonnamment maître de son esprit et de son talent. Je prie de remarquer qu'il savait méditer avec lenteur et approfondir un sujet sans s'aider de la parole et de la plume. Bref, il savait penser et l'on s'en apercevait à la manière dont il dictait le résumé de la leçon future. Il aurait pu commencer par l'indication des idées principales au fur et à mesure qu'il se les rappelait, quitte à les mettre par après en bon ordre. Rarement ou presque jamais il ne procédait ainsi. Le plan qu'il allait dicter avait été mûri dans le silence, et les idées écloses avaient été ordonnées. Il savait dès lors l'influence d'une idée située à sa vraie place sur les idées adjacentes et tant qu'il n'avait pas trouvé la place d'une idée on eût dit que cette idée lui apparaissait dans la pénombre. Penser, selon Brochard, signifiait deux choses : trouver les idées et les enchaîner.

L'homme qui enchaîne ses idées peut se passer de les retenir. Pareillement le vrai mathématicien peut se permettre d'oublier une démonstration. Il la retrouvera par la seule vertu du raisonnement le jour où il lui faudra, de nouveau, s'appuyer sur elle. On supposera dès lors, et l'on supposera la vérité, que Brochard quand il préparait un cours dont il avait déjà traité le sujet, en retrouvait aisément les idées et qu'il les retrouvait à leur place. Aussi, la leçon une fois résumée, se faisait-il relire ses plans d'autrefois. En général, il constatait un progrès dans le plan d'aujourd'hui sur les plans de jadis. Mais il constatait que la nouvelle épreuve aurait presque pu se passer d'une nouvelle composition. Et c'était pour lui l'occasion de prendre conscience de l'unité et de la continuité de son effort intellectuel.

Si je viens de rappeler ces détails biographiques, c'est moins parce qu'ils ajoutent à la renommée d'un maître que pour achever de caractériser un talent dont la richesse et la souplesse ont fait l'admiration de tous. Oui Brochard fut l'un des professeurs les plus brillants et les plus vivants de notre temps, mais il fut autre chose encore et sa façon de travailler nous atteste que chez lui la rigueur s'alliait à la souplesse et la vigueur à la légèreté. Brochard fut un penseur dans toute l'énergie du terme, un penseur dont la pensée des philosophes grecs demeura la matière à peu près constante et presque constamment méditée. Et ce penseur réussit quand même à ne jamais sortir du rôle qu'il s'était donné ; celui d'un historien ne travaillant que sur des textes, des textes dont on eût dit qu'il avait l'intelligence infuse, tant il excellait à les faire apparaître toujours féconds et toujours pleinement intelligibles et cela sans jamais les dépayser. On sait en effet l'idée qui domina l'enseignement de Brochard professeur de philosophie grecque : c'est que la méthode qui consisterait à vouloir retrouver la philosophie des modernes dans la philosophie ancienne

serait, pour ne rien comprendre à cette philosophie des anciens, une méthode à peu près infaillible.

Après ce que l'on a écrit sur Brochard et ce qui vient d'en être écrit, beaucoup resterait encore à dire. On a beaucoup parlé du penseur. On n'a peut-être pas assez parlé de l'écrivain. Je n'en ai pas connu de plus classique, ami des idées générales et se servant pour les rendre des termes les plus généraux auxquels il avait toujours soin de laisser ou de maintenir le sens consacré par l'usage. La langue était précise et dense, concise sans obscurité et qui plus est presque toujours exempte de sous entendus, car la pensée de Brochard ne commençait guère un mouvement qu'elle ne conduisît à son terme. Quand il écrivait il s'interdisait l'effet, et à plus forte raison l'éclat, ne se préoccupant que de ce qu'il avait à dire et trouvant pour le dire l'un des styles les plus objectifs qu'un philosophe ait jamais rencontrés.

L. D.

COURNOT (A.). — **Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique**, nouvelle édition in-8°, Hachette; VII- 614 p.).

La nouvelle édition de cet ouvrage philosophique reproduit la première, qui a paru en 1851. Nous ne saurions trop le recommander à l'attention des étudiants en philosophie et de leurs professeurs. Entre les vingt-cinq chapitres, tous d'un haut intérêt, dont il se compose, nous tenons à signaler particulièrement, le chapitre X (*Des idées d'espace et de temps*) ; — le chapitre XI : (*Des diverses sortes d'abstractions et d'entités*) ; — le chapitre XIII (*De la continuité et de la discontinuité*) ; — le chapitre XVII (*Des jugements analytiques et synthétiques*) ; — le chapitre XXI (*Du contraste de la science et de la philosophie*) ; — le chapitre XXIII (*Des caractères scientifiques de la psychologie et de son rang parmi les sciences*) ; — le chapitre XXIV (*Examen de quelques systèmes philosophiques dans leurs rapports avec les doctrines professées dans cet ouvrage*). Nous regrettons de ne pouvoir, en cette notice, soumettre à notre examen critique les vues exposées et soutenues par Cournot dans ces divers chapitres; de ne pouvoir indiquer, même brièvement, en quoi ces vues s'éloignent ou se rapprochent de notre propre doctrine néo-criticiste et néo-monadiste. Nous nous bornerons à dire qu'il s'y montre attaché à la réalité objective de l'étendue et de la durée, et très opposé aux conclusions que l'on doit tirer, selon nous, de la critique de l'infini et du continu.

Nous rappellerons ici le jugement porté, en 1877, par Renouvier sur Cournot :

« Comme philosophe en général, M. Cournot s'est distingué par une appréhension des généralités et des hautes questions psychologiques, qui ne laisse pas que d'enlever à ses analyses trop peu

suivies ou précédées de synthèses correspondantes, une grande partie de leur mérite et de leur utilité. Son probabilisme en matière de certitude morale aurait besoin de s'appuyer sur des principes moins confus, ou du moins sur une étude plus approfondie des premiers éléments de la connaissance. Les ouvrages de ce consciencieux penseur resteront surtout comme une mine précieuse de réflexions et de *suggestions* sur toute sorte de problèmes moyens tenant d'un côté à la philosophie et de l'autre aux sciences. Ils forment à leur manière une *philosophie positive* dont la parfaite dissimilitude avec celle de Comte tient au contraste d'un esprit timide, hésitant, cherchant toujours, reméditant sans cesse, avec un autre esprit, le plus dogmatique et le plus immodeste qu'on ait jamais vu. Aussi la fortune des deux systèmes a-t-elle été bien diverse, et M. Cournot ne laisse point d'école[1]. »

CYON (Elie de). — **Dieu et Science, essai de psychologie des sciences.** 2e édition revue et augmentée (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; XIII-487 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1910. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1910 p. 202. Parmi les additions les plus importantes que contient la seconde édition, nous citerons le développement donné à l'étude du cœur comme organe émotionnel (ch. III); le problème de la finalité dans la biologie traité plus complètement (ch. IV); plusieurs documents d'un haut intérêt, notamment cinq lettres inédites de Berzélius (ch. VI).

M. E. de Cyon croit avoir découvert, dans les canaux semi-circulaires, des sens qui nous donnent la représentation de l'espace à trois dimensions et celle de l'étendue du temps à dimension unique. Nous avons dit en 1910 et nous répétons aujourd'hui que l'on ne peut opposer cette découverte, supposée réelle, aux conclusions idéalistes qui se tirent de l'esthétique transcendantale et du finitisme néo-criticiste. Quelque rôle que l'on doive attribuer au labyrinthe de l'oreille dans la représentation du continu d'espace et du continu de temps, ces deux continus, où il faut voir des données de la sensibilité, n'en doivent pas moins être tenus pour subjectifs.

DEPLOIGE (S.). — **Annales de l'Institut supérieur de philosophie,** t. I, année 1912 (in-4°, Louvain, 1, rue des Flamands; Paris, F. Alcan, VII-705 p.)

M. Deploige, directeur de ce recueil, en indique l'origine et le but dans les termes suivants :

1. *La Critique philosophique*, 1re série, t. XI, p. 260, note.

« Les *Annales* sont une manifestation nouvelle de la vitalité de l'Institut supérieur de philosophie.

« Constitué depuis 1893, l'Institut n'a pas cessé de se développer, sous l'impulsion clairvoyante et vigoureuse que lui donna son fondateur et premier président, le cardinal Mercier.

« A côté des cours réguliers où la philosophie continue d'être enseignée selon la conception large et progressive de la méthode thomiste, il s'y organise des conférences libres dont le progamme simple et compréhensif peut s'adapter à l'incessant mouvement des idées. Elles permettent à des spécialistes de signaler des tendances qui se font jour, d'aborder des problèmes qui se posent, de discuter des hypothèses qui s'ébauchent.

« Dans le laboratoire de psychologie expérimentale, les expériences se poursuivent avec une rigueur scrupuleuse et une patiente obstination. Les découvertes enregistrées par des opérateurs toujours plus nombreux, forment déjà des contributions appréciées à la science des fonctions psychiques.

« Les cours pratiques réunissent professeurs et étudiants dans l'intime communauté du labeur collectif. Qu'ils aient pour objet de scruter la doctrine thomiste par l'analyse des sources grecques et médiévales, ou de s'enquérir de la genèse d'un courant philosophique notable, ou d'exploiter au profit de la sociologie les données de la statistique et de l'histoire, — toujours ils initient aux méthodes de recherches, habituent à la sérénité de l'interprétation objective et, maintes fois, aboutissent à des essais dignes d'attention...

« Pourquoi laisser se disperser des travaux suscités par l'Institut? Puisqu'ils ont même origine, ne convient-il pas de leur offrir un commun abri, chaque auteur gardant d'ailleurs la responsabilité de sa pensée?

« Ainsi germa l'idée des *Annales*. Leur programme n'est autre que celui de l'École saint Thomas. Rédigées par les professeurs, maîtres de conférences, agrégés, docteurs, anciens élèves et élèves de l'Institut, elles paraîtront à raison d'un volume par an (*Préface*, p. v). »

Le présent volume, qui est le premier, contient neuf études : I. *Contribution à l'étude de la mémoire logique*, par A. Michotte et C. Ransy; — II. *Quételet, son système sociologique*, par J. Lottin; — III. *Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson*, par P. Nève; — IV. *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie*, par J. Lemaire; — V. *Essais de statistique morale : La criminalité belge* (1868-1909), par C. Jacquart; — VI. *La méthode en théodicée : Idéalisme anselmien et Réalisme thomiste*, par N. Balthasar; — VII. *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, par A. Mansion; — VIII. *Nouvelles recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques*, par M. A. Michotte; — IX. *Note à propos de contributions récentes à la psychologie de la volonté*, par A. Michotte.

Ces études, dont les sujets sont variés, se lisent toutes avec inté-

rêt. Nous signalerons, comme particulièrement dignes d'attention : la troisième, de M. P. Nève, sur le pragmatisme et sur l'intuitionnisme bergsonien; la sixième, de M. N. Balthasar, sur la méthode en théodicée; la septième, de M. A. Monsion, sur la notion de nature dans la physique aristotélicienne.

EUCKEN (Rudolf). — **Le sens et la valeur de la vie** (trad. par *Marie-Anne Hullet* et *Alfred Leicht*, avant-propos de M. Bergson, Bibliothèque de Philosophie contemporaine; F. Alcan, VIII-202 p.)

Nous écrivions il y a plus de vingt ans que « la vie n'avait pas un prix fait à l'avance [1] ». Je crois bien que cette façon de juger la vie, celle de William James, n'était guère en faveur. On considérait la vie d'une façon statique comme toute donnée, comme si, hors d'état d'agir sur les choses, nous étions incapables d'imprimer à la vie ses caractères les plus essentiels, peut-être, et par là même, de contribuer à sa valeur. Il était pourtant assez curieux que n'y ayant rien en dehors de la vie l'homme se demandât ce que vaut cette vie et si elle est digne qu'on la vive. Car enfin, ce que nous reprochons à la vie de nous refuser, elle le donne à d'autres, sans quoi nous ignorerions qu'elle nous le refuse. L'idée de ce qui manque à la vie pour mériter qu'on la vive a son origine dans le contenu même de la vie. Nous savons fort bien ce que nous prendrions, s'il nous suffisait d'étendre la main pour le prendre. Disons donc que notre vie, celle de Pierre ou celle de Paul, mérite que l'on y renonce, mais non point *la* vie en général, ce qui n'aurait, je le répète aucun sens. Il n'en demeure pas moins que la notion de *valeur* s'est attachée à la notion de vie, et qu'à la faveur du mouvement pragmatiste le lien entre les deux notions s'est resserré. Le problème de la valeur de la vie est donc actuel et il ne faut pas compter que les penseurs s'en désintéresseront de sitôt.

La solution proposée par Eucken est des plus originales. Elle ne consiste pas seulement à prétendre que nous nous rendrons la vie tolérable en raison de la manière dont nous nous appliquerons à la vivre. Ce qui fait l'originalité de la thèse est l'insistance d'Eucken sur la nécessité d'une vie « en profondeur ». J'ai cherché dans tout le livre un éclaircissement de la formule. J'ai cherché en vain. Ou ce mot est inintelligible, ou ce qu'il désigne n'est autre chose qu'une attitude, qu'une direction d'effort. Le chrétien, pour vivre de ce qu'il appelle la vraie vie, s'éloigne du monde, et chaque jour, si j'ose dire à chaque minute, il esquisse un geste intérieur d'éloignement. Le geste intérieur — car il ne saurait décidément être question d'autre chose — auquel nous sommes conviés par le philosophe d'Iéna est un geste d'approche et même on doit aller jusqu'à dire

1. Voyez *Croyance et réalité*, p. 336.

de pénétration sympathique. Ceux qui lisent encore les *Méditations* de Lamartine se souviennent peut-être du *Vallon* et de ce vers autrefois célébré :

Mais la nature est là qui t'invite et qui t'aime...

On dirait que le philosophe s'est approprié cette pensée d'un poète et qu'il s'est appliqué à l'approfondir. Mais que faut-il entendre par cette invitation à nous rapprocher de l'univers? Le difficile en pareil cas n'est point de répondre à l'appel du philosophe. Il est d'agir en conformité à cette réponse. Comment réaliser cette union que l'on nous propose avec un monde en apparence de plus en plus étranger à nous, pour ne pas dire de plus en plus hostile? Eucken nous prêche l'affranchissement, la vie spirituelle autonome. Il faut, dit-il, nous approprier cette vie, « la développer le plus profondement possible et en même temps acquérir un nouveau rapport fondamental au monde » (p. 145).

La question reparaît. Qu'est-ce que ce « nouveau rapport » éventuel dont on nous parle? Comment le découvrir? Comment trouver? Comment chercher? Bergson, qui, pour le présent livre, a écrit un *Avant-Propos*, nous dit bien que, dans la pensée d'Eucken, notre esprit « peut s'emparer de la matière et l'entraîner dans son orbite ». Je ne vois là qu'une métaphore. Mais dans son livre, Eucken, presque à chaque page, la reproduit, comme s'il n'avait d'autre intention que de varier incessamment le même thème. Et alors je m'inquiète, car ma bonne volonté se heurte à l'inintelligible. — Dites « l'obscur ». Ne dites pas : l'inintelligible! — J'y consens. Et je cherche comment il est possible pour sortir de moi, de commencer par rentrer en moi. Peut-être cependant l'absurdité se dissiperait-elle, si je regardais du côté de la science. D'une part, en effet, l'évolution de la science paraît diminuer l'importance de l'homme et rendre presque insignifiante sa situation dans l'univers, de l'autre, il suffit de comprendre comment la science se comporte pour comparer l'action du savant à cette pénétration sympathique dont il était parlé tout à l'heure. Leverrier découvre Neptune par l'exertion d'une puissance qui n'a presque rien de commun avec celle du regard humain, car elle est celle de la pensée et d'une pensée autonome. Eucken consentirait-il à comparer le travail efficace de Leverrier à un acte du genre de ceux dont il ne s'est peut-être pas donné assez de peine pour esquisser le type? L'exemple que je propose est bien rudimentaire et d'une clarté trop immédiate pour ne pas me faire craindre, entre ce que j'écris et ce que R. Eucken a voulu donner à entendre, un écart difficile à combler.

Et je ne jurerai pas que Bergson n'ait point ressenti l'embarras que j'éprouve. Car il s'en tient, semble-t-il, à une formule d'une généralité assez inquiétante. Je me souviens d'avoir lu chez un jeune

auteur, une formule d'invitation à « la cordialité envers les choses », et j'ai souri comme il convient quand la formule est heureuse. Mais nul ne me demandait de la lui expliquer, et j'en étais fort aise. Ici l'explication est indispensable, car il s'agit ni plus ni moins d'une règle de conduite. M. Bergson élude l'explication et se tire d'affaire en homme de beaucoup d'esprit. « Il ne peut être question d'analyser ou de résumer. Il faut s'imprégner graduellement des idées que l'auteur expose et des nuances de sentiment qui les accompagnent. Il me semble qu'on gagnera à cette lecture un surcroît d'énergie intérieure et de vitalité. » Je suis de l'avis de M. Bergson. Ce livre de philosophie peut être lu à la manière des livres d'édification. Je ne l'ai pas lu, pour ma part sans émotion ni sans admiration, comme on lit le livre d'un sage. Et le passage que je vais transcrire mérite d'être offert à la méditation de tous les hommes de bonne volonté : « Des biens tels que la force et la beauté ne sont pas uniquement l'apanage de la jeunesse ; les âges ultérieurs y participent aussi, mais doivent les constituer autrement, opposer de plus en plus à l'élément physique l'élément spirituel. Nous nous rendons, en général beaucoup trop tôt, et faisons de nous-mêmes beaucoup moins que nous ne pourrions. Notre pire ennemi est notre timidité, notre attachement à la pure et simple nature. La vieillesse elle-même ne doit pas être ici une lente extinction, mais une synthèse intérieure de la vie et, en même temps, une élévation au-dessus de toute évaluation extérieure, une séparation de toute appréciation purement humaine. Il est vrai qu'ici la vie accomplit, par rapport à l'ancienne évolution, une manière d'involution, un retour à soi même ; mais cela n'est pas une chute dans le vide, si la vie sut acquérir un noyau et entrer dans le mouvement de l'univers. De ce point de vue, la vieillesse apparaît comme la pierre de touche de l'ensemble de la vie, de sa réussite ou de son échec. »

Il y a plus d'une page de cette valeur dans le livre de R. Eucken. Et c'est pourquoi j'appelle ce livre un beau livre.

L. D.

FAGUET (Émile). — **Initiation philosophique** (in-12, Hachette ; 172 p.).

J'aurais aimé apprendre d'Émile Faguet ce qu'il pense de la façon dont il convient de s'initier à la philosophie. Il aurait ainsi donné un pendant à son *art de lire* et nous eussions eu l' « art de philosopher ». Il paraît que l'éditeur des *Initiations* voulait autre chose : une histoire de la philosophie pour lire au coin du feu ? Pas tout à fait cela peut-être, quelque chose d'approchant néanmoins. Et c'est cela que nous a donné M. Faguet : une histoire de la philosophie repensée au coin du feu par un des hommes les plus capables de s'y intéresser et

de la comprendre. Et ne doutez pas que ces pages brèves ne se lisent avec agrément et qu'il ne s'y trouve de fort jolies pages. En voici une sur Renan ; je la ferais apprendre par cœur à des rhétoriciens, si nous avions encore des rhétoriciens et des rhétoriciens à qui l'on fait apprendre des leçons : « Renan, destiné à l'état ecclésiastique et de son éducation cléricale ayant conservé une profonde empreinte, était cependant positiviste et ne croyait qu'à la Science, en espérant tout d'elle dans sa première jeunesse et en continuant au moins, dans son âge mûr, de la vénérer. Ainsi formé et « positiviste chrétien » comme on a dit, et poète, par-dessus tout, il ne pouvait pas proscrire la métaphysique et il avait pour elle un faible qu'il se reprochait peut-être. Il se tirait de cette difficulté en disant que toutes les conceptions métaphysiques ne sont que des « rêves », mais couvert, pour ainsi parler, par cette concession faite et cette précaution prise, il se jetait dans le rêve de tout son cœur et reconstituait Dieu, l'âme immortelle, la vie future, l'éternité, la création en leur donnant des noms nouveaux imprévus et fascinateurs. Il n'y avait que l'idée de la Providence, c'est-à-dire de l'intervention particulière et circonstancielle de Dieu dans les choses humaines qui lui fût insupportable et contre laquelle il protestât toujours, répétant le mot de Malebranche : « Dieu n'agit pas par des volontés particulières ». Encore il a fait un compliment qui semble sincère à l'idée de la grâce et, s'il y a une intervention particulière et circonstancielle de Dieu dans les affaires humaines, c'est bien la grâce selon toute apparence... »

L. D.

FLOURNOY (Th.), CLAPARÈDE (Ed.). — **Archives de psychologie**, t. XI (in-8°, Genève, Kündig ; 400 p.).

Ce volume contient, comme les précédents, des articles originaux, des recueils de faits, documents et discussions, des notes diverses et des analyses bibliographiques.

Les articles originaux sont au nombre de 11 : — *Contribution à l'étude de la récognition*, par Dimitre Katzaroff ; — *Récognition et Moïïté*, par Ed. Claparède ; — *Notes sur le langage chez les aliénés*, par le D[r] H. Preisig ; — *Le témoignage d'enfants dans un procès retentissant*, par J. Varendonck ; — *Le sommeil d'un petit enfant*, par Edmond Cramaussel ; — *Contribution à l'étude de la suggestibilité*, par Arthur Chojecki ; — *Recherches expérimentales sur les phénomènes psycho-électriques*, par W. Radecki ; — *De l'insensibilité à la lumière et de la cécité de l'escargot*, par Emile Yung ; — *Les tests de Binet et Simon et leur valeur scolaire*, par M[lle] A. Descœuvres ; — *Exploration de quelques tests d'intelligence chez des enfants anormaux et arriérés*, par M[lle] A. Descœuvres ; — *Alfred Binet*, par Ed. Claparède.

Tous ces articles méritent l'attention des psychologues. Nous

devons signaler, comme particulièrement intéressant et instructif celui de M. Katzaroff sur la récognition, celui de M. Claparède intitulé : *Récognition et Moïïté*, et celui de M. Chojecki sur la suggestibilité.

HACHET-SOUPLET (P.). — **La genèse des instincts, étude expérimentale** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; 327 p.).

L'objet de cet ouvrage de psychologie animale est d'exposer les recherches et les expériences que l'auteur a faites pour démontrer ce que nombre de philosophes, de Condillac à Th. Ribot, ont supposé, à savoir que l'instinct est une somme d'habitudes héréditaires. Il est divisé en quatre livres : I. *Méthodes anciennes et nouvelles en psychologie animale;* — II. *De l'instinct au point de vue statique;* — III. *Recherches analytiques et expérimentales sur les facteurs de l'évolution des instincts;* — IV. *Etude de quelques instincts particuliers et synthèses expérimentales.* Les observations personnelles et les vues originales abondent dans les divers chapitres dont se composent ces quatre livres. Tous méritent l'attention. Ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt et que nous tenons à signaler particulièrement sont : dans le livre II, le chapitre II (*Critère objectif et place de l'instinct dans les phénomènes du monde*) ; dans le livre III, le chapitre II (*Formation des habitudes qui deviendront des instincts*), où M. Hachet-Souplet explique les prévisions apparentes des instincts par la loi de récurrence des associations des sensations; le chapitre III (*Effets de l'habitude*), le chapitre IV (*Conservation des habitudes*) et le chapitre V (*La sélection naturelle et la notion de l'utile*); dans le livre IV, le chapitre III (*Les attitudes, les gestes et le langage des animaux*), où sont discutés quelques-uns des principes de Darwin.

Dans la *Préface* qui précède cette savante étude de la genèse des instincts M. Hachet-Souplet indique en quelques pages le plan qu'il s'y est tracé. On remarquera le passage suivant sur les doctrines lamarckienne et darwinienne :

« La sélection naturelle, au sens de Darwin, sera souvent invoquée par nous; mais elle n'est à nos yeux qu'un cas particulier de l'action des conditions physiques extérieures, puisque ce sont elles qui rendent nécessaires les adaptations à défaut desquelles les êtres vivants périssent. Et la sélection ne fait qu'accentuer, tant que leur développement est utile, les caractères qui existent déjà et que restreindra leur développement, à partir du moment où ils deviennent nocifs. Sans elle, on conçoit mal tout perfectionnement d'instinct, mais elle ne peut avoir eu d'action, à l'origine même d'un instinct. C'est ce que quelques biologistes n'ont pas suffisamment compris.

« On le voit, nous n'entendons pas battre en brèche les doctrines

lamarckienne et darwinienne. Avec des moyens nouveaux, nous croyons avoir confirmé les idées admirables de Lamarck et de Darwin, en leur donnant, au point de vue psychologique, une sorte de soutien matériel ; et, d'autre part, les idées que nous ajoutons aux leurs viennent (en dépit de quelques divergences dans les détails) comme un corollaire de leur œuvre (*Préface*, p. 9). »

M. Hachet-Souplet n'admet pas, — il le déclare, — que l'on demande à la sélection naturelle d'expliquer en bloc la formation d'à peu près tous les instincts.

« Darwin, dit-il, expliquait tout par la sélection naturelle. C'était là, selon nous, une généralisation trop large d'un principe excellent.

« Nous avons essayé de prouver que d'autres facteurs ont coopéré à la formation des instincts. Il n'en est pas moins vrai que la sélection naturelle a eu, dans ce domaine, une influence qu'il ne faut pas négliger d'indiquer.

« La sélection ne peut être créatrice d'instincts ; elle ne peut que compliquer ceux qui existent déjà, en renforçant leurs particularités, ce qui, d'ailleurs, lui fait jouer un rôle important. Aussi lui demandons-nous d'intervenir dans tous les instincts pour les développer.

« La sélection, au point de vue psychologique, n'est pas autre chose que la conservation des individus accomplissant des actes qui leur sont utiles et la destruction des individus accomplissant des actes qui leur sont nuisibles (livre III, ch. v, p. 242). »

JAELL (Marie). — **La Résonance du toucher et la topographie des pulpes** (in-8°, F. Alcan ; 171 p.).

On ne saura jamais quel psychologue original est Mme Marie Jaëll et à quel point elle est douée d'attention... créatrice. En ce moment, je soulève un problème, car si j'attribue à l'attention la faculté de faire éclore de nouveaux états de conscience, je m'exprime comme s'il pouvait suffire d'être attentif pour se doter de fonctions nouvelles. — Dites si vous voulez : « pour faire passer à l'acte ce qui, faute d'attention, serait demeuré à jamais virtuel ». Mais ne dites pas autre chose. — Je ne me rends pas encore. Car je ne connais la puissance que par l'acte, le potentiel que par le réel. Et en cela je suis comme tout le monde. Le fait est que l'attention fait surgir, dans ma conscience, des états qu'elle seule est capable d'exciter. J'en conclus que ces états « dormaient » avant d'être « éveillés » par l'attention. Je ne les ai pourtant jamais constatés dans leur état de sommeil

Le problème que je soulève en ce moment est loin d'être imaginaire. Dans le présent livre, l'auteur, quand elle joue du piano, perçoit au bout de ses doigts des sensations colorées. Cette perception

lui permet d'individualiser ses sensations tactiles et de les coordonner étroitement.

Il y a plus. Ces sensations de rapport éveillent des sentiments esthétiques : « Dans une main bien sensibilisée (et par là même aux doigts bien dissociés) les rapports des sensations tactiles peuvent se substituer aux rapports qui interviennent entre les sons dans le déroulement d'une œuvre musicale ; elles conduisent plus sûrement à l'expression juste que le sentiment musical lui-même. »

Bref, il y aurait une esthétique du toucher plus scientifique et presque plus esthétique que celle de l'ouïe et qui contribuerait singulièrement aux progrès de l'esthétique musicale. J'appelle l'attention des psychologues sur la thèse, chère au poète des *Fleurs du Mal*, des « correspondances sensorielles ». Il n'y a pas que les sons et les couleurs qui se répondent ; il y a aussi les contacts et les sensations dues au toucher artistique.

Voilà ce que Mme Jaëll nous affirme et nous annonce. Et voilà ce que nous confirment les élèves de Mme Jaëll parmi lesquels j'en connais de fort intelligents, capables de penser et de ne jamais parler sans savoir ce qu'ils disent.

L. D.

JOUSSAIN (André). — **Esquisse d'une philosophie de la nature.** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 197 p.).

Cet ouvrage où M. Joussain expose ses vues générales sur la philosophie de la nature, est divisé en deux parties. La première partie (*Les Éléments*) comprend neuf chapitres : I. *L'être conscient ;* II. *Le monde matériel ;* III. *L'imaginaire et le réel ;* IV. *L'être vivant ;* V. *Le minéral, la plante, l'animal ;* VI. *La naissance, la reproduction et la mort ;* VII. *La durée ;* VIII. *L'etendue ;* IX. *L'âme et le corps.* La seconde partie (*L'ensemble*) se compose de sept chapitres : I. *Les fonctions ;* II. *La représentation ;* III. *La loi des fonctions ;* IV. *Mécanisme et dynamisme ;* V. *L'évolution ;* VI. *L'adaptation ;* VII. *Le passé et le présent.*

Le chapitre premier de la première partie est, à nos yeux, le plus intéressant et le plus important du volume. L'auteur commence par poser, comme Descartes, l'existence du moi conscient. « J'existe et je sais que j'existe, je le sais avec une absolue certitude Que suis-je donc ? Sans doute, un être conscient de ma propre réalité, car je ne pourrais affirmer que je suis, si je n'avais d'abord le sentiment de mon être. Or, ce sentiment ne fait qu'un avec mon être même (p. 1). » Il ajoute aussitôt que le moi ne peut se connaître que comme conscient. « Ce sont toujours mes états de conscience qui me sont présents ; et il m'est en définitive impossible de jamais connaître autre chose. Aucun effort de pensée ne me fera concevoir comme ayant une réalité différente de mon existence consciente.

L'hypothèse même en est contradictoire. Car tout ce que je conçois est par là même conscient, et la réalité que je m'attribuerais ainsi, indépendamment de ma conscience, rentrerait dès lors dans la conscience d'où je la prétendrais bannir (p. 2). »

M. Joussain reproche, avec toute raison, aux philosophes de n'avoir pas porté suffisamment leur attention sur la notion d'individualité. « Le seul Leibniz, remarque-t-il, s'est attaché à l'approfondir. Kant la présuppose sans en rien dire et c'est là le vice capital de son système. Ce vice est rendu manifeste par le développement que sa doctrine reçoit chez ses successeurs : tous nient la pluralité des êtres et tombent dans la thèse de l'unité de substance (p. 5). »

Voilà qui est fort bien vu. L'idée de substance qui, en raison de son caractère général et abstrait, n'est qu'une ombre vaine, a trop longtemps et trop exclusivement retenu l'attention des philosophes. Ils ne se rendaient pas compte que tout ce qu'il y a de positif dans cette idée nous est donné par la notion claire d'individualité consciente ou de personnalité, et que la pluralité des individualités conscientes doit remplacer, pour la pensée réfléchie, l'unité de substance des successeurs allemands de Kant. De Kant et de ses successeurs, il faut revenir à Leibniz et à son monadisme. Après le dualisme substantialiste de Descartes, le monadisme leibnizien a été le grand progrès de la philosophie moderne.

Après avoir montré le point de départ de la méthode dans la certitude de l'existence du moi conscient, Descartes aurait dû passer d'abord à l'examen de cette question : suis-je le seul être conscient au monde ? N'y a-t-il pas d'autres consciences que la mienne ? Il aurait pu, par un raisonnement inductif très simple, établir l'existence d'une pluralité des consciences humaines. Il aurait, ensuite, écartant l'hypothèse de l'automatisme des animaux, examiné si des degrés de conscience différents ne peuvent pas exister chez les divers êtres, chez les animaux d'abord, puis chez les plantes, enfin même chez les minéraux. Enfin, de l'imperfection évidente des consciences humaines, il eût pu conclure à l'existence d'une conscience suprême et parfaite.

Nous remarquons que M. Joussain n'hésite pas à affirmer l'éternité du monde et celle des êtres conscients. « De l'intuition de la durée, dit-il, résulte l'impossibilité d'admettre un premier état conscient. Ce serait en effet introduire la discontinuité dans ce qui est en soi continuité pure. Le temps n'a ni commencement ni fin. Si l'être conscient commençait d'exister, le temps commencerait d'exister en lui, ce qui est contradictoire... Aussi devons-nous admettre que le monde n'a pas commencé et qu'il ne finira pas. Or, l'éternité du monde est celle des êtres conscients qui le constituent. Si rien ne se crée ni ne se perd dans le monde matériel, c'est que les êtres conscients sont éternels et indestructibles (1re partie, ch. VIII, p. 72). »

Nous n'avons pas besoin de dire que ces affirmations de M. Jous-

sain, qui viennent du bergsonisme, sont loin de s'accorder avec les thèses de notre idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste sur le principe du fini et sur la subjectivité du continu de durée.

LECLERC DU SABLON (M.). — **Les incertitudes de la biologie** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique, 336 p.).

L'objet de ce livre est de montrer la difficulté et la complication des problèmes que pose l'étude des sciences biologiques. Il est divisé en onze chapitres, qui tous appellent l'attention des jeunes naturalistes. Le premier chapitre est consacré à l'exposé de la méthode dans les sciences biologiques, méthode fondée sur l'observation, l'expérience et l'induction. Les neuf chapitres suivants montrent les difficultés d'application et les causes d'insuccès : dans l'abus des *causes finales*, qui a souvent conduit à une interprétation erronée des phénomènes naturels (ch. II); — dans les *idées préconçues* qui occupent notre esprit et qui l'empêchent de conserver aux hypothèses un caractère provisoire tant qu'elles n'ont pas été sanctionnées par les faits (ch. III) ; — dans l'évolution *du sens des mots*, qui est une cause d'imprécision et une source de malentendus (ch. IV) ; — dans la *multiplicité des conditions* d'où résultent les manifestations de la vie (ch. V) ; — dans la diversité infinie des *adaptations mutuelles* des êtres vivants (ch. VI) ; — dans la réalisation plus ou moins difficile de l'*équilibre physiologique* (ch. VII) ; — dans la *complication* des lois scientifiques, qui augmente à mesure que nos connaissances se complètent (ch. VIII) ; — dans le caractère *subjectif* de toute classification, si naturelle qu'elle soit (ch. IX ; — dans la complexité progressive des propriétés que présente la matière, lorsqu'on passe des corps bruts aux êtres vivants et des animaux supérieurs à l'homme (ch. X). — Le chapitre XI et dernier traite de la *classification des sciences*, à laquelle l'auteur reconnaît une certaine réalité objective, parce que, dans l'évolution de l'univers, les propriétés de la matière se sont manifestées dans l'ordre croissant de complexité.

Nous tenons à signaler particulièrement le chapitre II (*Causes finales et causes naturelles*), le chapitre VI (*Diversités des adaptations mutuelles*), et le chapitre IX (*Subjectivité des classifications*).

LE DANTEC (FÉLIX). — **Contre la métaphysique, questions de méthode** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan; 255 p.).

Ce livre est un recueil d'études. Et ce recueil est du plus haut intérêt. M. Le Dantec y parle contre la Métaphysique au nom de la Science. Son attitude est celle d'un grand nombre d'esprits. Il aurait des partisans chez les positivistes du type Littré. L'idée que se faisait

Littré de la vérité scientifique, disons de la vérité tout court et celle que s'en fait notre auteur sont assez voisines. Et c'est pourquoi la métaphysique, qui fut plus que suspecte à Littré, l'est à M. Le Dantec et pour des raisons de même genre. Ces raisons, chacun les devine. Toute vérité est objective. L'esprit la constate par une méthode dont il est en partie l'auteur, mais qui prend sa source dans l'objet à connaître. L'esprit est l'aboutissant d'une évolution. Il éclôt au sein de la nature à un moment donné de son histoire ; il est un des facteurs de cette histoire. Il est donc fait pour ainsi dire à l'image de cette nature qu'il se donne pour tâche de connaître et qu'il réussit à connaître. Je crois bien que cette sentence est de M. Le Dantec : « Ce qu'il y a de pis pour la vérité, c'est qu'on la trouve toujours ». Sentence significative. Elle dénote un état d'esprit des plus fermes, des plus résolus en ses constatations, étranger à tout parti pris, d'origine morale ou religieuse, et résigné à « changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde ». Quels sont donc ces chercheurs qui ne se résigneraient pas? M. Le Dantec va vous le dire. Ils ont nom William James, Théodore Fechner, Henri Bergson. Ce sont ici, les pragmatistes, ailleurs les métaphysiciens. — Ce sont dès lors tous les philosophes? — M. Le Dantec, cette fois, hésiterait. Il croît à une philosophie, mais à une philosophie fondée sur les inductions de la Science Physique (donnez au terme « physique » le sens le plus large possible). Sa philosophie se confond avec les généralités de la science positive. Lisez attentivement les trois premières études du livre : *Idéal et Méthode ; Artistes et Métaphysiciens ; Pragmatisme et Scientisme*, et vous enregistrerez, j'imagine, les conclusions qui précèdent. Il est seulement fâcheux que je n'aie pu faire sentir l'intérêt de ces pages pleines de franchise et de vie, où l'écrivain laisse à entendre que s'il avait été Dieu, il eût fait le monde un peu meilleur et la vérité sensiblement moins triste. Par malheur Dieu n'est pas, ne fut jamais, ne sera jamais. Et la vérité, si triste soit-elle, oblige l'homme à la constater et à lui rendre hommage.

Voilà donc un athéisme qui n'a rien de triomphant et que chacun respectera, tant il est sincère. Sincère et clairvoyant. M. Le Dantec sait toujours pourquoi il affirme. Il sait presque aussi bien pourquoi il nie. — Mais, peut-être, au lieu de nier purement et simplement ce qu'il ne sait pas, il lui resterait une ressource : celle de douter. — M. Le Dantec, en certaines matières ne sait pas, ne veut pas douter. Et l'on devine pourquoi. C'est que les croyances ont notre imagination pour origine. Elles ne reposent, ni de près, ni de loin sur aucun fait initial. Il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte. De par leur origine, elles sont non avenues.

Au nombre des chapitres les plus attachants du livre je citerai celui qui a pour titre : *Raisonnement et Expérimentation*. Il s'y trouve des vues d'une rare justesse sur l'éducation de l'esprit scientifique. M. Le Dantec peut être sûr que, parmi les métaphysiciens, bien

peu le crontrediront. Il veut que les chimistes et les naturalistes de l'avenir soient tout autre chose que des « cuisiniers » de laboratoire. A la manière dont il nous les présente, on imaginerait les laboratoires peuplés d'une foule de calculateurs, à la suite d'un grand arithméticien de génie, lesquel ayant découvert que l'ordre des facteurs n'influe pas sur le produit d'une multiplication, s'appliqueraient à vérifier indéfiniment le théorème sur des exemples indéfiniment multipliés. M. Le Dantec n'est donc pas ennemi des idées, bien au contraire, et il y a longtemps qu'il nous le fait savoir. Mais comme il nous le fait savoir en termes toujours nouveaux, on prend à l'entendre et à le lire un plaisir toujours renouvelé. Et chacun de nous, je parle de nous autres métaphysiciens, salue en lui un penseur et un philosophe.

L. D.

LE DANTEC (Félix). — **La Science de la Vie** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 321 p.).

On lit à la page 243 de ce livre : « Le cheval qui a digéré longtemps la toxine diphtérique a construit un organe durable, qui, même ensuite, en l'absence de toxine ennemie, fabrique encore le sérum antitoxique. De même l'homme qui a entendu souvent une mélodie ou regardé longtemps un objet, et qui n'aurait reçu qu'une image fugitive de cette mélodie ou de cet objet, s'il n'avait été soumis que peu de temps à leur influence ennemie, conserve, après avoir été longuement en lutte avec eux, un souvenir durable des facteurs rythmiques extérieurs ». Cette comparaison d'un phénomène de vaccination avec un phénomène de mémoire ne surprendra que si l'on oublie les rapports de la mémoire avec l'habitude. Si nous avons transcrit ces lignes de l'auteur, c'est pour montrer combien grande est et se maintient chez le savant philosophe de la Sorbonne la puissance de généraliser. Cette puissance lui permet de construire une Science de la Vie, en donnant au terme la signification la plus générale possible. Il fait tenir cette Science en neuf *théorèmes ;* le premier est le *théorème d'assimilation;* le deuxième est le *théorème d'imitation ;* le cinquième est le théorème d'hérédité. Je prie qu'on remarque l'emploi du mot théorème. En lui substituant le mot « principe », on dénaturerait la pensée de l'auteur et l'esprit de l'ouvrage. Des « principes » sont indépendants les uns les autres. On leur demande de ne pas se contredire, de faire partie du même système, de résonner, pour ainsi dire, symphoniquement. On est plus exigeant à l'égard des théorèmes. Leur ordre d'enchaînement s'impose. Le second résulte du premier et engendre le troisième... etc. Je n'ai pas les lumières suffisantes pour juger de ce que vaut ce *mos geometricus* appliqué à la Science de la vie, mais j'ai été, esthétiquement parlant, on ne saurait plus sensible à cette belle hardiesse.

Autant que moi, beaucoup, j'imagine, apprécieront les bienfaits d'un tel état d'esprit dont le résultat le plus clair est de nous rendre la nature transparente : transparente et harmonieuse, puisque ses lois se prolongent les unes par les autres et les unes dans les autres. Je n'insisterai pas davantage. Si j'insistais ce serait pour faire admirer l'originalité du prisme à travers lequel M. Le Dantec regarde la nature. Et je m'attirerais un démenti de l'auteur. Car ce que j'appelle « son prisme », lui l'appelle ses yeux. Et il ajouterait que ses yeux, loin d'être son œuvre, sont l'œuvre de la nature. Et donc ce miroir d'elle-même que la nature, dans son évolution s'est construit et qui est l'œil de l'homme en communication avec son cerveau ne saurait être un miroir trompeur. Sur ce point M. Le Dantec ne varia jamais. S'il s'apparaissait sous d'autres traits que ceux d'un dogmatiste, il renonçerait à la Science.

M. Le Dantec a donné à son livre pour épigraphe cette formule : « La nature a horreur de la contrainte ». La vie est assimilation, elle est habitude ; elle est hérédité ; elle est mémoire ; elle est imitation ; elle est éducation. Tous ces termes ne coïncident-ils pas à la manière de deux figures géométriques ? Ou bien à la façon des deux images d'un stéréoscope ? Ils font partie de la même langue et désignent chacun un des aspects les plus généraux de la vie. Ces termes sont-ils presque ou rigoureusement synonymes ? L'hypoténuse d'un triangle rectangle est *quelque chose de plus* qu'une oblique à une perpendiculaire : et pourtant *elle n'est pas autre chose*, puisqu'elle s'y ramène. Les deux expressions « oblique » et « hypoténuse » correspondent à deux points de vue différents de l'esprit, lesquels en dépit de leur différence sont l'un à l'autre réductibles, sans quoi il n'y aurait point de démonstration possible des propriétés du triangle rectangle. Non, il n'y en aurait point, si le triangle rectangle était simplement « semblable » à une perpendiculaire du sommet de laquelle part une oblique. La présente digression, à le bien prendre, n'en est pas une. Elle vise à déterminer entre les expressions telles que : *habitude*, *mémoire*, *hérédité*... le genre de relation que leur attribue M. Le Dantec, dont on sait la forte culture mathématique, et peut être à constater leur synonymie fondamentale.

L. D.

LEMAITRE (Auguste-A.). — **Comment poser l'affirmation de l'immortalité ?** (in-8°, Genève, imprimerie Albert Kündig ; 135 p.).

L'affirmation de l'immortalité peut-elle être établie par la science ? par la morale ? par la psychologie ? ou est-ce enfin une notion uniquement et strictement religieuse ? En un mot, de quelle discipline, ou peut-être de quelles disciplines relève ce problème ? C'est à cette question que l'auteur de cette thèse de théologie a essayé de

répondre. Il y répond en quatre chapitres : I. *L'idée de l'immortalité devant la Science ;* II. *L'idée de l'immortalité devant la Morale ;* III. *Le problème de l'immortalité au point de vue de la psychologie philosophique ;* IV. *L'immortalité comme notion religieuse.*

Le chapitre premier est consacré à l'examen critique des vues d'Armand Sabatier sur le psychique universel diffus dans la nature ; sur l'esprit, qui, faisant effort pour se manifester et s'élever, se crée une matière et l'organise et présente tous les phénomènes de la vie avant de présenter ceux de la conscience et de la personnalité, qui se trouve ainsi divisé en centres multiples, et qui se crée finalement, pour parachever son évolution, au *plasma ultra-terrestre.*

Dans le chapitre II, l'auteur montre les difficultés que présentent les preuves morales de l'immortalité. Il met en doute la valeur philosophique de l'idée de sanction : « récompense extérieure à la vertu, bonheur ajouté à la vertu comme un prix. » (p. 30)

Dans le chapitre III, nous remarquons et tenons à signaler les pages où M. Lemaître expose et apprécie, à sa manière, la doctrine leibnizienne des monades et la nouvelle monadologie de Renouvier. « Nous croyons, dit-il, que Renouvier sort, par son retour au monadisme, de son relativisme radical, qu'il le veuille ou non ; et nous croyons ce relativisme radical impuissant à rendre compte de la réalité du moi. Nous concluons donc, qu'il y a à retenir de la monadologie leibnizienne, non seulement le dynamisme et le pluralisme dans la conception du monde psychique, mais aussi la notion de la monade-substance, pourvu qu'on ne comprenne pas ce terme dans le sens qu'une philosophie de l'absolu lui a imprimé. » (p. 65)

Il suffit, dirons-nous, de poser, comme Renouvier, un moi à qui la loi de mémoire confère l'identité et la permanence. On peut sans doute, si l'on veut, lui appliquer le mot *substance*, mais il faut se rendre compte que ce mot ne peut ajouter et n'ajoute aucune idée à celle de personne. Il est certain que la loi synthétique de personnalité, qui forme le représentatif, est très différente des autres catégories, qui en sont, peut-on dire, abstraites par l'analyse de la représentation. Comme elle remplace entièrement, d'après la doctrine néo-criticiste, l'ancienne idée de substance, elle ne laisse aucune place dans le monde à la matière, que M. Lemaître estime nécessaire d'y maintenir. Et c'est précisément ce qui fait, à nos yeux, l'importance de cette substitution, très conforme au monadisme bien compris.

LODGE (Sir OLIVER). — **La Survivance humaine. Etudes de facultés non encore reconnues**, traduit de l'anglais par le Dr H. BOURBON ; préface de J. MAXWELL (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 267 p.).

Sir Oliver Lodge compte parmi les physiciens les plus réputés de

notre temps. Ses travaux sur l'électricité et la télégraphie sans fil lui ont acquis, dans le monde savant, une place particulièrement honorable. C'est ce qui donne une importance spéciale à son intervention dans les débats sur l' « au-delà ». Il ouvre son livre en affirmant sa conviction « que l'homme survit à son corps », et il ajoute que sa conviction est « basée sur l'observation d'une longue série de faits naturels ». Il a voulu donner, dans le présent volume, une idée nette du genre de raisons sur lesquelles il se fonde « pour considérer que, dans l'avenir, l'heure viendra où cette croyance sera scientifiquement établie ».

Quels sont donc ces faits naturels qui lui paraissent apporter un commencement de confirmation à l'hypothèse de la survivance ? Ce sont d'abord les faits de transmission de pensée dont il donne des exemples vraiment curieux, soit d'après les enquêtes de la « Société des Recherches psychiques », soit d'après ses propres expériences : « Pour moi, dit-il, aucun doute n'existe sur la réalité des phénomènes. La distance qui sépare l'Angleterre de l'Inde n'est pas un obstacle à la communication sympathique entre les intelligences, par des voies qui actuellement nous échappent. La touche d'un appareil télégraphique, manipulée à Londres, détermine dans un appareil semblable une réponse à Téhéran : de même, des événements tels que le péril ou la mort d'un enfant, d'un père, d'un époux peuvent être signalés sans le secours du fil ou de l'employé du télégraphe au cœur d'êtres humains adaptés à la réception de tels messages. » (p. 69) Une autre série de faits est empruntée à l'écriture automatique qui, parfois, semble bien avoir lieu sous l'influence d'une sorte de dictée intelligente. Enfin, Sir Lodge insiste beaucoup sur les « correspondances croisées » : différents médiums écrivent automatiquement d'une manière indépendante les uns des autres, ils sont fort éloignés les uns des autres, quelquefois ils ne se connaissent pas, ils ne peuvent même pas savoir quelle est la nature de la correspondance poursuivie ; dans beaucoup de cas, les messages, pris isolément, sont inintelligibles ; ils n'ont un sens que s'ils sont rapprochés. Le contenu du message n'a existé dans aucun des médiums, il faut pourtant supposer qu'il ait existé dans un esprit vivant.

Quelque troublants que puissent être tous ces faits, en admettant qu'ils soient à l'abri de toute critique, ils sont loin d'apporter une preuve décisive de la survivance. Sir O. Lodge, ne dit pas, d'ailleurs, que cette preuve décisive soit fournie. Sans doute il exprime sa croyance dans une comparaison saisissante : « La coopération intelligente entre des esprits autres que ceux des êtres humains, incarnés dans un corps, et nous-mêmes, est devenue possible. La barrière qui existe entre les deux états, — le connu et l'inconnu, — est encore épaisse ; mais elle s'amincit en quelques points. Comme des mineurs en train de percer un tunnel à ses deux extrémités, nous

commençons, au milieu des mugissements des eaux et de mille autres bruits, à entendre, de temps en temps, les coups de pic de nos camarades qui travaillent de l'autre côté. » (p. 265) C'est, pourtant, seulement à titre d'hypothèse que l'auteur formule cette affirmation. C'est une espérance dont il attend la confirmation scientifique. Sa pensée de savant — nous ne disons pas de croyant — ne dépasse pas l'hypothèse et l'espérance.

Nous avouons ne pas être certain que les résultats obtenus par les expériences racontées ne puissent être interprétés que conformément à cette hypothèse. D'abord c'est un raisonnement par analogie qui amène Sir O. Lodge à conclure de la télépathie, c'est-à-dire de l'action directe d'un esprit vivant sur un autre esprit vivant, et vivant tous deux dans les mêmes conditions que nous, au spiritisme, c'est-à-dire à l'action d'un esprit appartenant à un individu décédé. Le raisonnement par analogie n'est-il pas le moins démonstratif. De plus, la réalité de la télépathie, qui rendrait intelligible les communications de l'au-delà, est elle-même un obstacle à la confirmation du spiritisme. Si elle est telle qu'on nous le dit, si elle ne connaît pas de limites dans ce monde que nous connaissons, ne pourra-t-on pas supposer toujours que les messages les plus intelligents, reçus par des médiums, viennent d'influences terrestres qui nous échappent actuellement. Nous dirions volontiers que ce qui suggère l'hypothèse spirite est en même temps ce qui en rend la démonstration impossible.

Nous croyons légitime la croyance à la survie ; mais des raisons morales suffisent à fonder cette croyance, en attendant le jour — s'il vient jamais — où elles pourront trouver des appuis dans la science expérimentale.

LUTOSLAWSKI (Wincenty). — **Volonté et liberté**, (in-8°, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Félix Alcan ; xi-3 ;2 p).

Une longue et claire préface, une table des matières comme certains auteurs anglais ont la patience et la conscience d'en dresser, page par page, dispenseraient le lecteur d'entrer à l'intérieur même du livre. Il faut pourtant y entrer, car ni la préface, ni la « table » ne permettent de saisir ce qui fait l'intérêt du présent ouvrage : l'unité d'inspiration. Que M. Lutoslawski ait l'esprit philosophique, personne n'en doute : depuis déjà longtemps, il a fait ses preuves Et pourtant dans ce travail sur la volonté, l'exposition des idées tient assurément plus de place que leur démonstration. Il ne semble guère d'ailleurs que notre très clair écrivain ait une foi robuste en l'efficacité des démonstrations. A ce point de vue, on le classerait volontiers parmi les penseurs du type psychologique, chez qui tout le travail de la pensée se fait à l'intérieur, qui observent et constatent, non point seu-

lement afin de se mieux connaître, mais en vue d'aider leurs semblables à la pratique nécessaire et souverainement efficace de l'introspection.

L'auteur a lu Renouvier. Il le compte sinon parmi ses maîtres, du moins parmi ses guides. En Renouvier, il s'attache de préférence à l'eschatologiste, pour me servir du terme dont Renouvier, lui-même se serait servi. M. Lutoslawski ne craint pas d'appeler Renouvier un ... théosophe. Et tel, à lui comme à l'auteur de ces lignes, apparaît le Renouvier de la *Nouvelle Monadologie* et du *Personnalisme*. Renouvier croyait à la préexistence des êtres. M. Lutoslawski professe la doctrine des incarnations successives. Et comme le problème capital est, à ses yeux, celui de notre destinée, il pense que la conduite humaine a pour fin l'amélioration de notre personne en vue des épreuves qui nous attendent au sortir de ce monde. Et donc il s'agit moins, pour l'homme, de cultiver son esprit que sa volonté.

Dans les chapitres consacrés à la volonté, où l'auteur expose en termes précis les idées auxquelles il s'attache, je n'ai rien relevé de bien nouveau, soit au point de vue des conclusions, soit au point de vue des prémisses. Je viens de lire l'ouvrage, je ne me souviens pas d'y avoir trouvé une vraie définition de la volonté. J'en ai trouvé une apothéose, et cette apothéose n'a rien de banal. M. Lutoslawski ne se figure point la volonté toute-puissante. Il n'est cependant pas très loin de se la figurer ainsi, car il lui reconnait un certain pouvoir de miracles; en tout cas un pouvoir extraordinaire d'action sur soi, sur autrui, même à distance. Il ne doute pas des phénomènes de télépathie : à plus forte raison a-t-il une confiance robuste, robuste jusqu'à en être troublante, dans le pouvoir éducatif des hommes riches en volonté.

M. Lutoslawski s'appuie fréquemment, dans son livre, sur l'autorité d'un penseur polonais mystique qu'il élève au rang de prophète, Cieszkowski, qui vécut au siècle dernier et annonça la régénération du monde par l'exaltation croissante de l'énergie volontaire ; il annonça même le triomphe définitif de la vie sur la mort et l'avènement d'un Paradis Terrestre. Dès lors, l'homme n'a plus qu'à rendre cet avènement plus proche du temps où nous sommes et à s'en montrer de plus en plus digne par un exercice constant et méthodique de la volonté d'arrêt.

Ici se placent quatre chapitres assez importants et d'un intérêt historique, incontestable ; — IX. *Les anciennes écoles de la volonté ;* — X. *Le Messianisme polonais* ; — XI. *La Yoga des Américains*;— XII. *Exercices de la Volonté*. Ce sont les derniers chapitres. J'y souligne de très curieuses pages sur l'influence de la respiration lente. Plus on se retient de respirer, plus on devient incapable de se mettre en colère : plus on résiste aux passions, plus on triomphe des maladies. Mais il faut devenir maître de sa respiration, jusqu'à en être capable de ne respirer que deux ou même une fois par minute : je ne sais si ce

moyen deviendrait efficace contre la tuberculose. Il est possible. Peut-être les chances de devenir tuberculeux seraient-elles comparables aux chances de gagner le gros lot à une loterie. Au temps où nous sommes, ces chances dépassent celles de gagner à une loterie un lot quelconque. Mais je ne veux pas insister sur une conséquence dont M. Lutoslawski ne s'est guère préoccupé.

Inutile d'ajouter en finissant que le philosophe Lutoslawski est théosophe jusqu'à la moelle : je ne lui en fais pas un reproche. N'est pas théosophe qui veut. Mais quand on l'est, on arrive sans trop de difficultés à écrire de bons livres d'édification qu'une haute pensée anime. Celui-ci en est un.

L. D.

OSSIP LOURIÉ. — **Le langage et la verbomanie** (in-8°, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, F. Alcan ; 273 p.).

M. Ossip Lourié a eu la main heureuse. Il a trouvé un sujet neuf : la manie de parler à tort et à travers, pour le plaisir de s'entendre et pour les illusions qui accompagnent ce plaisir dont la plus répandue est l'illusion de penser. Elle est d'ailleurs inévitable. Et elle est agréable. Car on pense sans se fatiguer l'esprit, on pense du dehors comme si l'on recevait ses idées. Et parce qu'on les reçoit, on se trouve en face d'elles comme en présence d'hôtes véritables, d'étrangers sympathiques. Et donc M. Ossip Lourié, s'il n'a pas découvert la Verbomanie, l'a découverte quand même, si c'est découvrir un phénomène que de l'isoler, et après l'avoir isolé d'en faire l'analyse. Le livre est formé de neuf chapitres dont le premier a pour titre l'*automatisme verbal*. Le second qui a pour sujet : *le langage, la pensée*, nous montre les mots dans leur tendance à secouer le joug de la pensée. L'homme réfléchi a bien soin de maintenir ce joug. L'ignorant s'empresse de s'en affranchir ; chez lui le langage crée la pensée. Et alors il devient un phénomène morbide.

Maintenant que la « verbomanie » est née, observons-la d'une façon plus attentive. Elle peut coexister avec la santé, entendons-nous avec la santé générale, car si le verbomane est un vrai maniaque de la parole, il n'est pas absolument bien portant. Il vit au milieu de ses semblables qui constatent sa tendance à parler sans se tenir assez en garde contre ce que cette tendance offre de pathologique. Qu'offre-t-elle donc au juste de pathologique ? La difficulté est assez grande de le dire. L'auteur le sait et il l'avoue : ce qui ne l'empêche point d'aller de l'avant et de caractériser l'anomalie qu'il s'est donné la mission de décrire, car tel est l'objet du chapitre III : *La Verbomanie forme peu connue de la pathologie du langage*. Au lieu de dire « forme peu connue » j'aurais dit : « forme non classée ». L'originalité de l' « Essai » n'en eût été que plus sensible. La verbomanie est un irré-

sistible entraînement à parler et à discourir, sans autre raison, que l'impossibilité de résister à cet entraînement. Elle est donc un jeu. Et ce jeu ne devient une manie que par la difficulté à peu près invincible de s'en abstenir. Le verbomane parle à propos de tout. Il parle longtemps. Il se sert d'expressions exagérées dont l'emploi l'échauffe et l'anime au fur et à mesure qu'il multiplie ses expressions. La verbomanie est, nous dit-on encore, « une tendance pathologique d'où la conscience et la volonté ne sont pas toujours bannies » (p. 67). La je demande à distinguer : l'impulsif peut avoir conscience de ses impulsions. Il en a conscience presque à la façon d'un spectateur. Or on sait que l'activité de la conscience, là où elle s'exerce pleinement est tout autre chose. Nous ne sommes pas seulement les témoins de ce qui se passe en nous : nous y intervenons, comme si nous acceptions d'en être, en partie, responsables. En est-il ainsi chez le verbomane. Peut-être pas, si la verbomanie a pour critère « l'impulsivité ». Et dans notre opinion, qui doit être celle de M. Ossip Lourié, le verbomane qui ne serait pas impulsif, serait un faux verbomane. Il est des cas observables chez l'enfant qui sont des cas de verbomanie artificielle dont la vraie raison d'être est le besoin de se dissimuler à soi-même un mensonge afin de le mieux dissimuler à autrui. Aussi bien la verbomanie caractérisée implique l'indifférence à la vérité. M. Ossip Lourié a raison quand il voit dans le verbomane un calomniateur éventuel (p. 79). J'en conclurai que la verbomanie est alliée à la médisance et nul, sur ce point, ne me donnera tort (p. 79).

Dans l'examen des *Causes de la Verbomanie*, objet du chapitre IV, M. Ossip Lourié fait une part à la famille, une part à l'école, une part cela va sans dire à la vie sociale. Il est bon dès lors dans la famille d'empêcher les enfants de parler? Non point de parler certes, mais de trop parler. Ajouterai-je qu'il n'est pas suffisant d'attendre pour expliquer ce précepte le moment d'être à table. A-t-on, comme l'occasion s'en est offerte à plus d'un parmi nous, observé des enfants désœuvrés chantant, uniquement pour rompre le silence et se donner l'illusion d'être occupés. De ce qu'ils chantent ils improvisent tout : musique et paroles. Et que sont ces paroles . Des mots sans suite, que nos enfants savent tels, qu'il s'amusent à juxtaposer « parce que c'est des chansons ». Quelques-uns de ces enfants devenus grands chanteront sans comprendre ce qu'ils chantent, ainsi qu'il arrive à certains chanteurs de théâtre qui diraient indifféremment : « votre estaffier » ou « votre *savetier* », ainsi que j'ai pu en faire l'expérience. Voilà donc un jeu d'enfant à surveiller. Il peut faire prendre l'habitude de parler sans se comprendre, de parler pour ne rien dire. Il peut aussi, croyons-nous, devenir un germe de verbomanie, M. Ossip Lourié ne s'est pas occupé des enfants dans son livre. Peut. être eût-il tiré parti de ce qu'il m'est arrivé, dans mon *Esprit Musical*, d'appeler « le jeu spontané de l'organe vocal », auquel cet organe de lui-même se livre quand l'enfant est étendu dans son lit sans rien

faire, et qu'aucune douleur ne l'absorbe. Il y a là, croyons-nous, un exercice normal. Supposez que cet exercice survive à l'apprentissage de la parole, et la verbomanie guettera notre sujet. Quand j'attire ainsi l'attention de l'auteur sur les enfants, j'ai l'air d'oublier qu'il en a parlé et même bien parlé au quatrième chapitre de son ouvrage (p. 90-100). Je ne l'oublie pas. Je regrette seulement que M. Ossip Lourié ne soit point remonté assez haut dans l'observation de la première enfance.

Dans les chapitres qui suivent il est traité : de la *Conversation*, de l'*Opinion* (v) ; de l'*Art oratoire* (vi) : de la *Verbomanie chez la femme* (vii) ; de la *Verbomanie à travers les peuples* (viii) ; le neuvième et dernier chapitre a pour objet la *Prophylaxie* et la *Thérapeutique* de la Verbomanie. Bref le sujet est parcouru dans toutes ses parties et l'auteur en a pris hardiment possession. Inutile de rendre justice à ses dons d'observateur, à la bonne orientation de sa curiosité. Il sait regarder, il sait voir et il sait conclure. Quand viendra la seconde édition du livre, je souhaite que l'auteur aille entendre des femmes parler dans les réunions publiques. Je me souviens en avoir entendu une, aujourd'hui morte, il y a vingt ans environ. Elle parlait avec une facilité effrayante, les mots s'appelaient les uns les autres. Les idées ne s'associaient pas, et pour cause : il n'y avait pas d'idées.

Jadis au temps où j'étais à l'Ecole normale, il m'est arrivé d'ouvrir un volume du vieil helléniste Patin sur les *Tragiques Grecs* à l'endroit où, à propos d'Oreste, si j'ai bonne mémoire, Patin s'efforçait de découvrir dans Eschyle les éléments d'une « Logique du Délire ». Pareillement il y aurait une « Logique de l'incohérence », dont l'étude se rattacherait à celle de la Verbomanie.

L. D.

MEYERSON (Émile). — **Identité et réalité**, 2e édition, revue et augmentée (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xii-542 p.).

La première édition de ce savant ouvrage a paru en 1908. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1908, p. 212. L'édition nouvelle est précédée d'une Préface, où l'auteur répond aux objections qui ont été faites à sa méthode et explique pourquoi il a cru devoir réduire le concept scientifique de causalité à l'affirmation précise de l'identité dans le temps et par extension dans l'espace, tout en sachant bien que l'on peut définir les termes *cause* et *causalité* d'une manière fort différente de la sienne.

« La marche du raisonnement, dit-il, est à peu près la suivante : si l'on part de la théorie selon laquelle la science ne serait qu'un simple recueil de lois, on se heurte, en considérant la science réelle,

à des anomalies. C'est en quelque sorte un résidu qu'on obtient si, de la science réelle, on déduit la science légale. Or, il se trouve que toutes ces anomalies se déduisent d'un principe unique, le principe de l'identité dans le temps et dans l'espace. C'est la première partie de ce principe qui est qualifiée de principe de causalité (scientifique). Le nom est-il mal choisi ? Il apparaît cependant, quand les savants parlent de la cause et de sa recherche, que c'est en vérité à cet énoncé qu'ils obéissent. Mais le contenu de l'énoncé n'est réellement fixé qu'*a posteriori*. Cette genèse aurait-elle pu être marquée davantage? Il eût fallu alors poser les diverses questions comme des énigmes et démontrer ensuite qu'une seule et même solution s'y applique. C'eût été en quelque sorte faire un livre *baconien* comme certains livres anglais. La méthode franchement cartésienne, formulant la thèse d'abord et fournissant la démonstration ensuite, a paru préférable, étant donnée surtout la multiplicité inévitable de détail scientifique. Mais ce procédé a entraîné des inconvénients. En introduisant les concepts (et notamment celui de causalité), on a été, en effet, amené à les préciser par un semblant au moins d'analyse psychologique, et de fort bons esprits ont pu s'y méprendre, en considérant ces analyses rudimentaires comme leur véritable source ; alors que ce n'est, pour le moment, qu'une hypothèse *heuristique* dont la véritable justification ne ressort qu'après coup, par les résultats auxquels elle permet d'atteindre. » (*Préface*, p. VIII.)

MIRABAUD (ROBERT). — **L'Un-Multiple, esquisse d'une métaphysique** (in-12, Félix Alcan ; 103 p.).

La métaphysique esquissée dans ce petit volume est d'esprit panthéiste. L'auteur rejette le pluralisme ; il admet le monisme, en ce sens que l'esprit est, à ses yeux, l'unique fondement de l'être. « Le conscient, dit-il, est la racine même de l'être ; il est à la fois nécessaire et suffisant pour que l'être soit... La Force, c'est l'Esprit agissant ; l'Esprit, c'est la Force qui pense. Par cette conception idéaliste, le grand problème de la métaphysique, le passage du *moi* au *non-moi* se trouve résolu, puisqu'il n'y a plus dualité, puisque le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, l'esprit et l'énergie ne sont qu'une seule chose : l'*Ame.* » (p. 13.)

Nous approuvons pleinement ces réflexions sur l'impossibilité du dualisme Esprit et Force. L'Esprit seul existe : soit. Mais n'y a-t-il qu'un seul Esprit? N'est-on pas fondé à affirmer l'existence de plusieurs esprits, et, par suite, à exclure le monisme ?

M. R. Mirabaud répond à cette question en expliquant le titre de son livre : *L'Un-Multiple*, en montrant comment se concilient, dans sa métaphysique, monisme et pluralisme :

« Qu'entend-on, dit-il, par un et plusieurs? Il y a différents sens

au mot *unité*, il peut signifier un groupement de parties, subordonnées au tout, ou bien, au sens absolu, il signifie l'un opposé à plusieurs. Ainsi être un, c'est ne pas être plusieurs et c'est être plusieurs harmonieusement. Cela semble contradictoire et cependant les deux sens se ramènent l'un à l'autre ; on tire le sens absolu du sens relatif, car la coordination des parties et leur harmonie ne pouvant résulter que de leur dépendance d'un plan ou d'une volonté générale, supposent l'unité directrice. Demander si l'univers est un, c'est demander si les âmes qui le composent sont une, si elles sont coordonnées, si elles obéissent à une même loi, si elles forment un tout..... »

« Nous pouvons l'affirmer, les âmes-forces qui composent la nature sont unies, liées entre elles, gouvernées par une loi commune ; elles forment un tout, une unité ; une idée les gouverne ; l'Être total est conscient ; il y a un centre à l'univers ; il y a au-dessus des petits *moi* particuliers, un *plus grand moi*, au-dessus des vies minimes, la vie supérieure ; au-dessus des âmes infimes, l'Ame des âmes, au-dessus des esprits partiels, l'Esprit total. Nous pouvons donner à cette Unité suprême le nom de Dieu. » (p. 14 et suiv.)

Cette explication qui ne distingue et ne sépare pas les esprits humains, les unités humaines, de l'esprit divin, de l'unité divine ; qui fait de Dieu l'Être total conscient où entrent, comme parties coordonnées, tous les êtres dont se compose le monde, ne permet pas de contester le caractère panthéiste que nous avons attribué à la métaphysique de M. R. Mirabaud.

PAPUS (Dr G. ENCAUSSE). — **La Réincarnation, la métempsychose, l'évolution physique, astrale et spirituelle** (in-12, Dorbon aîné, 250 p.).

Le Dr Encausse est un savant et un théosophe croyant. Comme savant, il est à lire par les choses qu'il nous apprend et que nous savions mal, si même nous les savions. Comme croyant, il mérite les égards dus à toute foi sincère, laquelle implique toujours une bonne foi indiscutable. Le propre du croyant est d'attester sa croyance par des raisons qui ne persuadent que lui ou ses coreligionnaires. J'aimerais pouvoir dire que les raisons du Dr Encausse ont une tout autre valeur et sont une force capable de faire réfléchir les incrédules. Elles m'ont pourtant fait réfléchir, ces raisons que la raison ne connaît pas. — Oh ! non, elle ne les connaît pas.

Je dis pourtant qu'elles m'ont fait réfléchir, car elles m'ont invité à conseiller la lecture de ces messages (???) d'outre-terre. Il y a pas mal de temps que l'on s'immobilise dans la croyance à un paradis du type Fra-Angelico, d'un paradis où chacun a sa place et reste en place comme s'il attendait son tour d'admission. Ce paradis-là est

mortellement ennuyeux, en raison même de l'immortalité à laquelle nul n'échappe. Fénelon en a-t-il jugé autrement, lui qui osa écrire cette phrase presque sacrilège : « Dans sa douleur elle se trouvait malheureuse d'être immortelle. » Il est vrai que cette douleur est celle d'une déesse et que, la déesse n'ayant jamais existé, la douleur en question ne saurait avoir existé davantage sans péril pour la loi d'antériorité et de supériorité de la substance à ses accidents.

Or donc, les contes d'outre-terre dont s'embellit l'imagination du Dr Encausse nous sauvent du vieux paradis où les bienheureux s'ankylosent. Cela nous change. Et puis la doctrine des réincarnations successives a un caractère moral qui la rend digne d'examen. On nous a dit que Burdeau, qui professait la philosophie à Louis-le-Grand avant d'être Président de la Chambre des députés, avait un enseignement ésotérique, qu'il croyait à une vie future, mais sans paradis, à une vie future où l'on serait pourvu d'organes que notre vie terrestre aurait servi à préparer. Je suppose que Burdeau, qui était philosophe, était un peu moins sûr de cette vie future-là qu'il ne l'était de l'impératif catégorique. Mais il croyait que, pour la mériter, il fallait obéir à cet impératif. Et c'était l'essentiel. L. D.

RENOUVIER (CHARLES). — **Essais de Critique générale. Premier Essai : Logique générale et logique formelle**, nouvelle édition (2 vol. in-8°, A. Colin ; t. I, XVII-397 p. ; t. II, 386 p.).

La première édition du *Premier Essai de Critique générale* a paru en un volume in-8° en 1854. La seconde édition, revue et considérablement augmentée, a été publiée par l'auteur en trois volumes in-12° en 1875. L'édition nouvelle est la réimpression de la seconde édition, qui était depuis longtemps épuisée. Ce qui la distingue de la première et lui donne un intérêt spécial, c'est que Renouvier y examine les systèmes modernes de la connaissance, notamment ceux de Kant, Comte, Stuart Mill, Hamilton, Herbert Spencer.

C'est le *Premier Essai de Critique générale* qui, à mon sens, entre tous les livres sortis de la pluie de Renouvier, mérite l'admiration des philosophes, auxquels il a ouvert, par la critique de l'infini et de la substance une voie toute nouvelle. Par ce livre, Renouvier a rompu avec le monisme panthéiste des successeurs allemands de Kant, dont il avait d'abord subi l'influence, et fondé le criticisme sur la loi souveraine du nombre.

RENOUVIER (CHARLES). — **Essais de Critique générale. Deuxième Essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme**, nouvelle édition (2 vol. in-8°, A. Colin ; t. I, 398 p. ; t. II, 386 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en un volume in-8° en 1859. La seconde édition, revue et considérablement augmentée, a été publiée par l'auteur en trois volumes in-12° en 1875. L'édition nouvelle reproduit la seconde, qui était depuis longtemps épuisée. Elle se distingue de la première par les observations et les développements, d'un haut intérêt, qu'elle contient : — Sur la nature de la psychologie rationnelle ; — Sur le rapport des fonctions organiques et des fonctions physico-chimiques, et sur l'épigenèse et l'emboîtement des germes ; — Sur les facultés des animaux ; — Sur la classification des fonctions mentales et sur l'associationnisme anglais ; — Sur les travaux de psychologues relatifs à l'habitude ; — Sur la théorie de Bain concernant l'origine de la volonté chez l'animal ; — Sur Pascal et la théorie du vertige moral ; — Sur l'interprétation de la loi dite des *grands nombres* dans la question de la liberté humaine, et sur la causalité comme principe absolu ; — Sur la philosophie de Jules Lequier ; — Sur la contradiction relevée entre les deux *Critiques* de Kant ; — Sur un fragment de Lequier relatif à la distinction et à l'affirmation simultanées du sujet et de l'objet, et sur l'affirmation du monde externe ; — Sur l'analyse du libre arbitre par Lequier ; — Sur la classification des sciences de Spencer.

RENOUVIER (Charles). — **Essais de Critique générale. Troisième Essai : Les Principes de la Nature**, nouvelle édition (in-8°, A. Colin ; 444 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1864. La seconde édition, corrigée et considérablement augmentée, a été publiée par l'auteur en deux volumes in-12 en 1891. Une notice lui a été consacrée dans l'*Année philosophique* de 1891, p. 273. La nouvelle édition reproduit la seconde, qui était depuis longtemps épuisée. Ce qui la distingue de la première, et lui donne un haut intérêt, ce sont les observations et les développements qu'elle contient, sous les titres suivants : — Impossibilité de la matière continue ; — Impossibilité du nombre infini abstrait et concret ; — Les intégrations en mathématique et en physique ; — Kant et la critique de l'infini ; — La matière, le mouvement et la force ; — La physique de Kant ; — La force mécanique et la force spécifique ; — La doctrine atomistique actuelle ; — Les affinités et le mécanisme ; — Les objections de J.-B. Stallo contre la physique mécanique et l'atomisme ; — La synthèse chimique et la vie ; — Les définitions de la vie de Cuvier et de Bichat ; — La définition de la vie de Spencer et celle de Claude Bernard ; — La matière et la forme en biologie ; — La microbie et les vivisections ; — Kant et Herschell : la théorie du ciel ; — L'hypothèse de Laplace : le système des tourbillons ; — La cosmogonie

rythmée, positive et négative ; — Question du progrès ontogénique ; — Le progrès dans les phénomènes embryogéniques ; — L'hypothèse des créations successives ; — La définition de l'espèce ; Le darwinisme réduit à sa plus simple expression ; — Kant et la doctrine de l'évolution ; — L'évolutionnisme de Hegel et l'évolutionnisme de Spencer ; — L'évolutionnisme soi-disant chrétien.

Outre ces observations et développements, la seconde édition, que reproduit l'édition nouvelle, contenait les vues de théodicée qui caractérisent la dernière période de l'évolution philosophique de Renouvier. Je rappellerai ici ce que j'ai écrit à ce sujet dans l'*Année philosophique* de 1891 :

« Dans ses *Essais de Critique générale*, Renouvier avait rejeté les idées de la création et de l'unité d'origine comme dépassant les bornes de la connaissance. Dans son *Esquisse d'une classification des doctrines philosophiques*, il reconnut que la limite des affirmations rattachées rationnellement au criticisme pouvait et devait être reculée plus loin qu'il n'avait autrefois pensé, c'est-à-dire que la méthode criticiste menait à affirmer un Dieu personnel et créateur, et non pas simplement une loi cosmique générale du Bien. Mais si la question de l'origine du monde est ainsi résolue, celle de l'origine du mal se pose aussitôt... En précisant le postulat de la divinité, le criticisme est logiquement conduit à émettre des hypothèses de théodicée... La préexistence et la chute sont, aux yeux de Renouvier, postulées par l'idée du Dieu créateur, laquelle est elle-même postulée par l'unité des lois qui régissent toute représentation, toute conscience, et qui sont l'unique fondement de la communication des êtres. »

RIGNANO (Eugenio). — **Essais de synthèse scientifique** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xxxi-294 p.).

Les *Essais de synthèse scientifique* réunis dans ce volume sont au nombre de sept : *La valeur synthétique du transformisme ; — La mémoire biologique et énergétique ; — De l'origine et de la nature mnémoniques des tendances affectives ; — Qu'est-ce que la conscience ? — Le phénomène religieux ; — Le matérialisme historique ; — Le socialisme.* Ils avaient tous paru dans la revue *Scientia*. Nous avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1910 (p. 237 et 253) de ceux où l'auteur traite du *Sentiment religieux* et du *Socialisme*, et, dans l'*Année philosophique* de 1911 (p. 225), de celui où il établit *l'origine et la nature mnémoniques des tendances affectives*.

Nous signalerons particulièrement deux de ces essais : le premier (*La valeur synthétique du transformisme*), où M. Rignano nous montre « la Doctrine transformiste répandant une puissante lumière autour d'elle, et, comme un éperon, comme un aiguillon continuel, nous

poussant tous les jours plus avant vers de nouvelles recherches, vers de nouvelles conceptions » (p. 35) ; et le sixième (*Le matérialisme historique*) où, tout en reconnaissant et en s'appliquant à déterminer le grand rôle de l'évolution économique en sociologie, il soutient et démontre que la subordination historiquement fatale des phénomènes juridiques au processus économique, telle que l'entendait Marx, est démentie par les faits et ne saurait être admise ; et que, dans des conditions données, « le droit possède sur les phénomènes économiques une efficacité déterminative » (p. 221).

ROBERTY (Eugène de). — **Les concepts de la raison et les lois de l'univers** (in-12. F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 177 p.).

L'objet de ce livre est de montrer comment, en ce qui touche les deux problèmes des concepts de la raison et des lois de l'univers, la théorie sociologique de la connaissance peut et doit remplacer la théorie métaphysique. Il est divisé en cinq chapitres : I. *Introduction ;* — II. *Les thèses néo-positivistes ;* — III. *Les concepts de la raison;* — IV. *Les lois de l'univers ;* — V. *Conclusion*. Il se termine par un appendice qui a pour titre *Energétique et Sociologie*, et qui est la réédition d'un article paru dans la *Revue philosophique*.

Le chapitre que nous avons lu avec le plus d'intérêt est le chapitre II, où les thèses néo-positivistes de l'auteur sont clairement formulées. Nous citerons deux de ces thèses, — à nos yeux les plus importantes, — la deuxième et la troisième.

« 2. Les rapports intercérébraux qui forment l'essence du phénomène social, modifient la cérébralité organique en lui permettant d'atteindre des idées générales, de produire des concepts, au lieu de s'arrêter aux images et aux représentations concrètes. Le terme de *surorganique* n'a pas d'autre signification. Il sert à distinguer le phénomène social du phénomène vital tout en indiquant que le premier ne se manifeste d'une manière sensible que s'il est accompagné du second. Il signifie encore que l'interaction continue des esprits fait jaillir le psychologique du psycho-physique et tire la connaissance de la conscience.

« Cette interaction est la cause ou le *quid novum* qui transforme les percepts en concepts, les jugements isolés et concrets en généralisations s'exprimant par des formules logiques et abstraites...

« 3. La socialité est une forme d'énergie plus spécialisée que l'énergie vitale, mais qui n'en reste pas moins essentiellement dépendante de celle-ci. La socialité s'exerce sur des phénomènes cérébraux — sensations, représentations, émotions, impulsions de toutes sortes — qui portent la forte empreinte des expériences subjectives et particulières qui les firent surgir dans la conscience ; et

elle tend à effacer cette empreinte, elle détermine ainsi un nouveau fait mental, l'idéation abstraite qui, à son tour, engendre la connaissance et. par là, la civilisation humaine tout entière. L'interaction psycho-physique (qui a pour objet le complexus représentatif émotionnel) se développant peu à peu en interaction psychologique (qui a pour objet le complexus idéo-sentimental), — telle est la cause ultime des faits sociaux, des mœurs, des coutumes, des institutions, des événements historiques » (p. 10).

Il est inutile de dire que notre doctrine philosophique est très éloignée du néo-positivisme de M. de Roberty. Selon nous, les concepts sont inhérents à l'esprit humain. L'interaction psychologique permet à l'esprit de l'individu d'en avoir plus clairement conscience, mais elle ne les fait pas naître par la transformation des percepts.

SAINTYVES (P.). — **La simulation du merveilleux**, avec Préface par le Dr *Pierre Janet* (in-12, Flammarion ; XIII-387 p.).

« Ce livre très intéressant, dit avec raison M. Pierre Janet, dans une brève *Introduction*, peut rendre bien des services en mettant l'observateur en garde contre les apparences du merveilleux qui nous séduisent si aisément. » M. Saintyves y traite, en trois parties : 1° des maladies simulées ; 2° de la simulation des maladies réputées surnaturelles ; 3° de la simulation des guérisons miraculeuses. Parmi les chapitres dont se composent ces trois parties du volume, nous signalerons particulièrement à l'attention des lecteurs : dans la première partie, le chapitre III (*Les maladies simulées par les névrosés et les hystériques*) ; — dans la seconde partie, le chapitre III (*La mythomanie et les impostures mystiques*) et le chapitre IV (*Les fraudes subconscientes* dans les maladies de la personnalité) ; — dans la troisième partie, le chapitre premier (*Les fraudes impulsives, inconscientes ou semi-inconscientes*) et le chapitre IV (*Le diagnostic rétrospectif de la simulation dans les guérisons miraculeuses*).

L'ouvrage se termine par une *Conclusion générale*, où l'auteur montre le rôle de la fraude et du mensonge dans la formation des croyances. Nous en citerons quelques passages :

« Le spiritisme dont nous pouvons observer présentement les méthodes d'apostolat, nous fournit un exemple topique d'une religion, car c'en est une, se développant et se propageant grâce à des fraudes innombrables, à commencer par celles des sœurs Fox les véritables fondatrices de ce mouvement moderne. Or, les phénomènes sur lesquels il repose : coups frappés, réponses automatiques des médecins, apports, matérialisations, sous des formes à peine différentes, ont joué presque partout un rôle considérable dans le développement du culte des morts. Les évocations antiques, la nécromancie ont été des pratiques universelles. Il est à présumer

qu'elles ne comportent ni moins de fraudes ni moins de mensonges que la pratique du spiritisme contemporain. Sans parler des religions antiques où les fraudes sacerdotales furent coutumières, on pourrait citer maints exemples topiques chez les demi-civilisés de nos jours. On peut affirmer que la fraude est d'autant plus nombreuse dans une religion que les miracles y sont plus abondants.

« Le protestantisme est à cet égard incomparablement supérieur au catholicisme et le catholicisme lui-même très supérieur au premier âge du christianisme, où l'on vivait dans une exaltation propre à développer le côté impulsif et morbide d'où la fraude jaillit comme de sa source...

« Ce rôle de l'insincérité dans l'évolution des croyances n'est pas un rôle négligeable. Les psychologues qui pensent le contraire ne semblent pas avoir réfléchi à la part du surnaturel et du merveilleux dans la genèse, l'accroissement et le triomphe des religions. Mais qui dit surnaturel et merveilleux dit un pourcentage important de fraude et de fourberie. Dans bien des cas, il faut renoncer à expliquer les miracles par des forces inconnues pour dénoncer des fourbes méconnus » (p. 378 et suiv.).

SCHNEIDER (Wilhelm). — **Preuves de l'immortalité de l'âme**, adapté de l'allemand par *Germain Cazagnol* (in-12, Bloud; 72 p.).

L'auteur de ce petit livre s'applique à établir : — que l'on peut tirer de la nature de l'âme la preuve de son immortalité ; — que le désir inné du bonheur exige une félicité parfaite et dès lors éternelle ; — que les négateurs de l'immortalité personnelle sont incapables de trouver une compensation à leurs négations; — que la survivance impersonnelle dans le *grand Tout* n'est qu'un ensevelissement définitif dans la tombe ; — que l'instinct de conservation et de perfectionnement de notre moi exige l'immortalité ; — que la conduite de la nature vis-à-vis des animaux sans raison ne permet pas de conclure à l'anéantissement de l'homme ; — que notre espérance en l'immortalité est garantie par notre relation avec Dieu : — que rejeter la croyance à l'immortalité, c'est méconnaître les droits de notre esprit; — que la soif de vérité excitée ici-bas sera apaisée dans l'au delà ; — que le désir de perfection morale exige une vie future ; — que la conscience morale confirme la foi en l'immortalité ; — que la conscience exige l'adéquation parfaite entre le mérite et le bonheur ; — que la vertu et le bonheur ne sont pas conditionnées par la coopération à la prétendue harmonie générale du monde.

Un dernier chapitre contient les aveux d'un certain nombre de libres penseurs sur la valeur morale de l'espérance en l'immortalité.

SIMMEL (G.). — **Mélanges de philosophie relativiste, Contribution à la Critique philosophique**, trad. par Mlle A Guillain (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; vi-268 p.).

J'ai lu peu de livres qui m'aient autant fait voyager l'esprit. Je n'en connais guère où se manifeste à ce degré l'art de saisir l'aspect philosophique d'un problème d'art, de morale courante, de mœurs ou... de vie. Car il est des problèmes que j'appellerais volontiers de ce nom très général, ne serait-ce que pour éviter de les laisser confondre avec les problèmes de morale. Il y a une façon de les poser et de les traiter qui pourrait n'être pas précisément celle du moraliste et qui n'est point à négliger. J'ouvre, en effet, ce recueil à la page 139. Et je m'arrête à la fois surpris et séduit par le titre *Philosophie de l'Aventure*. C'est donc une « philosophie » de la façon aventureuse de gouverner ou plutôt de ne point gouverner sa vie ? M. Simmel n'en doute pas. Et il donne ses raisons assurément neuves et fortes. L'homme sage donne un cours à sa vie et n'entreprend rien qu'il ne parvienne à insérer dans ce cours. Il surveille, il calcule, il regarde devant, derrière, à droite, à gauche... puis il agit ? pas toujours. Souvent il recommence à regarder dans chacune des quatre directions cardinales, et il recule encore le moment d'agir. La maxime stoïcienne : *Abstine* est, par excellence, une maxime de sagesse. Elle généralise la stratégie du *Cunctator* en l'appliquant à l'ensemble de la vie. Vivre en se tenant sur la défensive, telle doit être la vie du sage. D'où le second impératif, corollaire du précédent : *Sustine*. Je ne m'étonne donc pas, outre mesure, des maximes de cette sagesse stoïcienne, si je me souviens de l'époque à laquelle ses représentants vécurent. La Grèce avait rempli sa destinée : elle se survivait. La civilisation grecque portait quelques marques d'une civilisation fatiguée.

Or, les peuples qui montent ne peuvent s'accommoder d'une sagesse aussi négative. Ils ne monteraient pas si, à chaque élan, ils mesuraient de combien s'est accrue la distance qui les sépare du sol. Décidément cette morale que l'on pourrait appeler la morale de la règle et du compas n'est faite, ni pour les peuples, ni pour les hommes jeunes.

Alors la vraie manière de vivre pour qui veut vivre est de ne pas craindre le danger ? Il est possible. Mais tout risque implique le caractère absolu de l'enjeu. Celui-là ne risque vraiment rien qui ne risque point sa vie. Et c'est pourquoi Nietzsche nous conseille de vivre dangereusement... si nous nous sentons assez haut dans la hiérarchie humaine pour suivre le conseil. Inutile d'ajouter que l'amateur de la vie dangereuse est un « aventurier » par excellence, ou tout au moins un « aventureux ». Je consens d'ailleurs à distinguer : je dirai que l'aventureux n'expose à peu près que lui, alors que l'aventurier, résolu à briser tout obstacle, tient aussi peu de compte

de la vie d'autrui que de la sienne. La véritable aventure est un dilemme : ou le gain le plus élevé soit en bonheur, soit en argent, soit en puissance ; ou la destruction complète.

Et donc « l'aventure nous fait prendre possession du monde par un acte de violence... » à moins qu'elle ne nous livre au monde d'une façon plus complète et moins réservée que ne le fait aucun autre de nos rapports, car ces derniers sont reliés à la totalité de notre vie mondiale par plus de ponts, et par là nous sommes mieux garantis contre les chocs et les dangers qui peuvent survenir (p. 145). De là le charme de l'aventure qui réside « presque toujours dans l'intensité de la tension avec laquelle elle nous fait ressentir la vie » (p. 151). Et voici la fin de ce joli morceau : « Nous sommes les aventuriers de la terre. Notre vie est traversée à chaque instant par les tensions qui constituent l'aventure. Seulement ce n'est que lorsque ces tensions sont devenues si intenses qu'elles arrivent à donner les matériaux sur lesquels elles s'exercent que l'on peut parler d'aventure... car celle-ci est avant tout caractérisée par le radicalisme avec lequel elle se manifeste comme étant une tension caractéristique de la vie » (p. 154).

M. Simmel apparaît donc à travers ces fragments de philosophie comme un ami de la philosophie buissonnière. N'en pas conclure qu'il ne soit jamais plus lui-même que dans les moments où il flâne. Nous avons en lui un des penseurs les plus éminents et les plus originaux de la philosophie allemande contemporaine. Il compte parmi les sociologues du temps présent et c'est sous cet aspect que M. Bouglé nous le présentait naguère. Et pourtant nous lui devons un livre sur *Kant*, un livre sur *Schopenhauer et Nietzsche*, une *Introduction à la Science de la Morale*, un volume sur les *Problèmes capitaux de la Philosophie*. Le dernier fragment du présent recueil en est extrait. Il y est traité de l'*Essence de la Philosophie*. J'en détache ce qui suit : « Ce qui caractérise le philosophe, en tant qu'il représente un type spécial d'une mentalité ne lui permet de voir qu'un seul des fils innombrables du réseau de la réalité : pour lui, ce fil unique sert de lien à tous les autres : c'est le seul élément de continuité à travers tout le tissu, et c'est pourquoi il le poursuit de maille en maille, bien qu'il n'apparaisse à la surface que d'une façon fragmentaire et qu'il lui arrive souvent d'être caché par d'autres fils. » Bref, la philosophie est une manière très individuelle de voir l'universel. Ajoutons que la manière de M. Simmel est on ne saurait plus conforme à cette définition [1].

L. D.

1. Voici à titre d'indications sur ta « manière de M. Simmel les titres de ses essais : *Le but de la vie dans la philosophie de Schopenhauer et de Nietzsche. — Essai sur la Sociologie des sens. — De la notion de valeur et des relations entre le sujet et l'objet. — Le Christianisme et l'Art. — Du Réalisme en Art. — Etude sur Venise. — Réflexions suggérées par l'aspect des ruines. — L'Œuvre de Rodin considérée comme expression de l'esprit mo-*

II

MORALE, PHILOSOPHIE
ET
HISTOIRE RELIGIEUSES

ABAUZIT (F.), MONOD (Léopold). — L'absolutisme intellectuel (broch. in-12, Saint-Blaise; Foyer solidariste ; 46 p.).

Cette brochure renferme deux brèves conférences sur l'idée de l'Absolu. De leurs réflexions sur ce sujet, les auteurs concluent, l'un et l'autre, que l'absolu échappe à l'intelligence humaine, mais qu'il est l'objet légitime des aspirations et des affirmations de la conscience morale et religieuse.

« L'intelligence qui discerne et qui raisonne, dit M. Abauzit, n'est pas le tout de l'âme. A côté d'elle, il y a place pour une action de l'esprit que je pourrais avec Descartes nommer la *volonté*, que je pourrais avec Pascal appeler le *cœur*, que je pourrais avec Kant baptiser la *raison pratique*. La volonté, comme dit Descartes, est infinie, tandis que l'entendement est borné. Quand on aime, quand on veut, quand on a confiance, on aime de tout son cœur, on veut de toute son énergie, on se confie sans réserve. Croire, c'est aimer, croire, c'est vouloir; croire, c'est se donner. La foi qui jaillit de notre cœur n'est pas soumise aux limitations de notre intelligence. Elle a le droit de déployer ses ailes vers le ciel, elle a le droit de prétendre à l'absolu » (p. 18).

« Ce qui nous est essentiel, dit M. Monod, c'est moins d'avoir embrassé une vérité absolue que de trouver l'absolu quelque part et de pouvoir nous y attacher. Or, il y a dans l'universelle relativité qui enveloppe toutes les manifestations de notre vie, un absolu que nous n'avons pas imaginé, puisqu'il s'impose au plus profond de notre être, nous obligeant sans nous contraindre, évocateur tout ensemble de l'obéissance et de la liberté ; il s'affirme en nous sous la forme de l'impératif de conscience. Ce qui est absolu, entendons-le bien, c'est cet impératif même, non les ordres que, à tel moment donné, nous croyons devoir suivre pour lui obéir. Dira-t-on qu'alors ce fameux impératif n'est qu'une forme vide ? Je serais tenté de reprendre ici en quelque façon le mot si connu de Leibniz : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens ; rien,

derne. — La philosophie de l'Aventure. — La Religion et les contrastes de la Vie. — Métaphysique de la Mort. — De la responsabilité juridique et de la liberté. — Essai sur le matérialisme historique. — Les formes de l'Individualisme et la Philosophie de Kant. — De l'Essence de la Philosophie.

si ce n'est l'intelligence elle-même. » Il n'y a rien dans le devoir que ce qu'y introduisent, traditions, observations, réflexions, science ; rien autre peut-être, si ce n'est le devoir lui-même, sans qui les devoirs seraient des opinions sur l'utile et sur l'agréable, des goûts, des penchants, tout ce que vous voudrez, excepté des devoirs. Si on les nomme des devoirs, c'est qu'il y a un devoir, absolument » (p. 43).

Le mot *absolu* s'applique fort bien à l'impératif moral ; mais ne peut-il s'appliquer qu'à l'impératif moral ? Nous aurions des réserves à faire sur le relativisme intellectuel généralisé. Il nous paraît que les mots *absolu* et *relatif* auraient grand besoin d'être définis clairement, parce qu'ils sont entendus par les philosophes en des sens très différents.

BAUER (ARTHUR). — **La Conscience Collective et la Morale** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 160 p.).

1° La morale n'est pas une science purement spéculative. Elle a pour but, non de disserter sur les mœurs, mais de développer la moralité.

2° Afin d'y parvenir, trois conditions veulent être remplies : *a*. connaître le bien moral : *b*. vouloir le réaliser ; *c*. savoir les moyens propres à cette réalisation.

3° Les sociologues admettent, au-dessus d'une conscience individuelle, une *conscience collective*, seule capable de déterminer le vrai bien et de rendre des arrêts obligatoires.

4° Elle proclame que le bien moral consiste dans les qualités internes : dans l'organisation mentale, dans la valeur de la personnalité. Le vrai bien est d'être un homme, ainsi que l'enseignait, il y a plus de vingt siècles, l'auteur de la *Morale de Nicomaque*.

5° L'homme vit au milieu de semblables. Ces semblables ont des droits. Le respect de ces droits est obligatoire et fait partie intégrante du vrai bien personnel. D'où la subordination obligatoire de la volonté individuelle à la volonté générale ; d'où l'ensemble des devoirs : lesquels gravitent tous autour de la fonction sociale. — L'auteur a écrit de bonnes pages sur l'utilité d'exercer une fonction sociale et par conséquent de se soumettre en la choisissant à des obligations inséparables de son exercice. En s'y conformant, on contribue à la justice sociale, à son avènement, à son maintien.

6° Pour remplir ses devoirs il faut s'en imprimer fortement dans l'esprit l'idée, l'avoir en quelque sorte dans le sang et dans les muscles. A cette condition seule, on devient capable de sagesse et l'on se sent armé contre le mal, sous toutes ses formes.

7° Il ne suffit pas de vaincre le mal, il faut aspirer au mieux.

8° Et c'est pourquoi la morale doit avoir une place prépondérante aux divers degrés de l'enseignement public.

Si telles sont les conclusions de M. Arthur Bauer, et elles ne sont

pas autres, on comprendra mon peu d'empressement à les combattre. Je recommande donc ce livre à tous ceux qui enseignent la morale, surtout aux maîtres de notre enseignement primaire. L. D.

BERTHOUD (ALOYS). — **Jésus et Dieu**
(in-12, Genève, Kündig; Paris, Fischbacher; 404 p.)

Ce livre est divisé en deux parties. Dans les quatre chapitres dont se compose la première partie, l'auteur nous montre en Jésus l'homme parfait (ch. I), le Messie (ch. II), le Rédempteur (ch. III), le Fils unique de Dieu (ch. IV). Il conclut, contre l'opinion de quelques théologiens de notre temps, notamment de M. Lobstein, qu'il faut admettre la préexistence et par suite, la divinité de Jésus-Christ, et que retrancher du *credo* chrétien cette donnée biblique serait un « appauvrissement pour l'Église de l'avenir » (p. 216). Mais il ne reconnaît que deux hypostases en Dieu : le Père et le Fils. Il tient et montre que la personnalité du Saint-Esprit et la Trinité *ontologique*, la coexistence de trois personnes dans la substance divine, ne sont pas enseignées dans l'Ecriture. « Au point de vue métaphysique, dit-il, l'Eglise a dépassé la mesure et altéré la notion vraie et scripturaire de la Trinité par la rigueur mathématique de ses formules. Elle aurait dû se tenir plus près de la Parole de Dieu, qui nous fait connaître, non une divinité en trois personnes égales, mais le Dieu vivant qui pose éternellement devant lui sa propre image et se contemple en elle avec amour, en lui communiquant la plénitude de sa vie » (p. 386).

La seconde partie du volume renferme quatre chapitres : I. *Dieu en lui-même ;* II. *Dieu pour nous ou la prédestination ;* III. *Dieu avec nous ou l'incarnation ;* IV. *Dieu en nous ou le Saint-Esprit.* Nous remarquons que dans le chapitre premier, M. Berthoud s'accorde avec les disciples du néo-criticisme pour nier l'infini de *quantité* en vertu du principe de contradiction. Mais il ne veut pas que l'on refuse à Dieu l'appellation d'Être infini au point de vue de la *qualité*. Il ne consent pas que l'on remplace cette appellation par celle d'Être parfait. Nous répondons que l'on peut bien, si l'on veut, préférer l'expression d'*infinité qualitative* à celle de *perfection*, pourvu que l'on ne fasse pas de l'infini de qualité un infini de quantité en lui appliquant l'idée de degré. Il est, en outre, nécessaire d'examiner si et comment on peut concilier l'éternité divine avec la négation de l'infini quantitatif.

Dans le chapitre II, M. Berthoud expose ses vues fort intéressantes sur la prédestination et la prescience divine absolue. Il repousse, avec raison, prédestination et prescience absolues, comme incompatibles avec les attributs moraux de Dieu. « Dieu, dit-il, dispose librement de ses facultés. Le fait qu'il n'est point la cause unique de tout ce qui arrive, ne signifie pas qu'il est privé de la toute-puissance, mais qu'il en a simplement limité l'exercice pour faire place à l'ac-

tivité de la créature. Pareillement, il peut restreindre le champ de sa toute-science au nom des mêmes motifs, sans cesser le moins du monde d'être la personnalité infinie. Au contraire ! S'il était incapable de modérer le déploiement de ses attributs, il ne se posséderait vraiment pas, et c'est bien alors que son autonomie souveraine serait entamée » (p. 311) !

Dans le chapitre III, l'auteur soutient la doctrine de la Kénose, en s'efforçant de la défendre contre les objections qu'elle a soulevées : « La Kénose, dit-il, est l'unique moyen de sauvegarder à la fois la divinité éternelle du Christ et sa réelle humanité » (p. 358).

Le chapitre IV est consacré au Saint-Esprit, dont M. Berthoud, comme nous l'avons dit plus haut, n'admet pas la personnalité.

BOIS (Henri). — **Le progrès dans la recherche et la réalisation de l'idéal** (broch. in-16, Fédération française des étudiants chrétiens, Paris, 46, rue de Vaugirard ; 31 p.).

Nous signalons cet éloquent sermon à l'attention de nos lecteurs. Ce qui en fait, à nos yeux, l'intérêt, c'est qu'on y voit quelle place et quelle portée le christianisme évangélique donne au devoir qui s'impose à l'âme humaine d'aspirer à la perfection ; comment ce devoir général, constant, continu, qui caractérise la *Loi nouvelle*, morale des sentiments, domine en les spiritualisant, les vivifiant et les élevant, les devoirs particuliers, négatifs et positifs, spécifiés et prescrits par la *Loi mosaïque*, morale des actes.

BONET-MAURY (Gaston). — **L'unité morale des religions** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 211 p.)

L'objet de ce livre est de comparer les grandes religions au point de vue moral. Il comprend dix chapitres fort intéressants : I. *Syncrétisme moral entre les cultes de l'Égypte, de la Palestine, de la Grèce et de Rome ;* II. *La morale chinoise ;* III. *La morale hindoue ;* IV. *La morale bouddhique ;* V. *La morale mazdéenne ;* VI. *La morale hébraïque ;* VII. *La morale musulmane ;* VIII. *La morale chrétienne ;* IX. *Le témoignage des congrès internationaux de religion en faveur de l'unité morale ;* X. *Comparaison des différentes morales.*

Quelle conclusion faut-il tirer de ces comparaisons ? « C'est, dit l'auteur, que la substance de la morale ne dérive pas de telle ou telle confession ou de tel ou tel dogme religieux, mais qu'elle sort du fond même de la Conscience du genre humain ; que les lois du monde moral sont, dans leur essence, indépendantes des credos des différentes Églises » (p. 205).

M. Bonet-Maury ajoute que, « si la religion et la morale sont deux facultés distinctes, l'une ressortissant du domaine de la volonté, et

l'autre du cœur, elles n'en ont pas moins une origine très voisine et des liens étroits ». Voici l'explication qu'il donne de ces liens :

« D'une part, la morale et le complément, le contrepoids nécessaire de la religion. Sans elle, celle-ci, ou bien dégénère dans la pratique machinale et superstitieuse des rites et cérémonies et devient stérile ; ou bien elle se heurte à l'écueil d'un mysticisme exalté ou d'un panthéisme dissolvant. C'est l'éthique qui, en dictant au croyant certaines règles de conduite, lui permet de réaliser son idéal ; c'est elle qui, lui révélant la loi suprême de solidarité, empêche l'homme religieux de s'isoler du reste de ses semblables, de s'enfermer dans une tour d'ivoire, pour ne penser qu'à son salut égoïste ; c'est elle, enfin, qui éveille en lui la sympathie, l'amour fraternel, source de tant d'actes d'abnégation et d'héroïsme.

« Mais la morale, à son tour, ne saurait se passer du concours du sentiment religieux ; car qui ne sait que le propre caractère de ce dernier est de rendre plus intenses et plus efficaces les autres facultés auxquelles il s'associe. » Voici donc les services que la religion rend au sentiment éthique :

« En premier lieu, la religion, même à l'état rudimentaire, développe un facteur essentiel de la morale : l'esprit de sacrifice. C'est la foi qui inspire au croyant l'effort nécessaire pour qu'il soit amené à sacrifier un bien tangible et immédiat, afin d'obtenir un bien invisible et futur, mais de plus grande valeur...

« La religion ne sert pas moins aux devoirs domestiques qu'au perfectionnement du caractère personnel. Elle donne plus de solidité au lien conjugal, en consacrant le mariage par des serments et des rites solennels, et à l'union des membres de la famille, en préconisant, presque comme un devoir religieux, la piété filiale et l'amour fraternel.

« Bien plus ! la religion consacre et fortifie les règles de la morale sooiale. En effet, elle donne à la véracité, au témoignage, rendu devant les tribunaux, aux contrats conclus entre concitoyens l'appui du serment et la menace du courroux de la Divinité, garante du serment contre les parjures...

« En troisième lieu, et surtout, la religion est un stimulant énergique de la vertu et un préservatif du crime, en fortifiant la croyance à l'immortalité de l âme et la crainte d'un jugement inexorable, qui attend les malfaiteurs dans l'au delà. Le principe des sanctions morales n'a pas de plus ferme appui que la croyance religieuse à une vie future » (p. 206 et suiv.).

M. Bonet-Maury remarque, avec raison, que, dans le monothéisme, le lien entre les deux facultés (religion et morale) se resserre : « Car ici, dit-il, tout, le monde physique comme la société humaine, est soumis à la volonté d'un maître souverain. L'obéissance à la loi morale passe au rang de devoir religieux. Par conséquent l'idéal religieux s'élève et se purifie en même temps que l'idéal moral. On

peut même dire que, dans l'Évangile, ces deux éléments sont si intimement unis qu'on peut à peine les distinguer. »

Telles sont les vues de M. Bonet-Maury sur la distinction et sur les rapports de la morale et de la religion. Il nous paraît que cette grande question n'a pas été, dans son livre, l'objet d'un examen suffisamment approfondi. Quand on dit que la morale est indépendante de la religion, des dogmes religieux, on peut entendre, en des sens fort différents, ces mots *morale indépendante*. On peut contester que tous les dogmes religieux soient également étrangers aux principes essentiels de la morale. On peut, croyons-nous, très bien admettre que la raison théorique et la raison pratique s'accordent et s'unissent pour lier étroitement ces principes à la croyance en un Dieu personnel, créateur du monde.

CARTAULT (A.). — **Les sentiments généreux** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 314 p.).

C'est un joli exemple que celui d'un professeur de littérature latine en Sorbonne écrivant au seuil de ses vieux jours un livre de morale. Nous n'avons pas assez de livres de ce genre. Les professionnels de la philosophie ont besoin de l'assistance des profanes. Ils devraient en avoir besoin pour philosopher avec sécurité. Je me suis demandé souvent si nous n'exercions pas trop notre vision centrale aux dépens de notre vision périphérique et si dans notre façon de penser nous n'éliminions pas de la réalité trop d'éléments d'importance moyenne, peut-être, mais dont la négligence tôt ou tard se paye toujours. M. Cartault me répondrait sans doute que cette négligence nous est habituelle, et que c'est pour remplir une de nos lacunes qu'il a fait momentanément œuvre de philosophe.

A-t-il fait vraiment œuvre de philosophe ? Je sais plus d'un parmi mes collègues qui lui reprocherait d'être resté « incomplet ». Il ne s'est en effet conformé qu'à son propre programme. Mais il y est resté fidèle, et s'il se meut dans un « grand cercle », il n'est jamais tenté d'en franchir la circonférence. Les sentiments généreux, selon M. Cartault, sont un luxe dans notre vie intérieure. Nous pourrions vivre sans les éprouver et remplir quand même nos devoirs. Seulement nous nous acquitterions de ces devoirs avec plus de difficulté et pour vivre moralement il nous faudrait vivre dans l'austérité, c'est-à-dire sur les confins de la tristesse. Ce qui caractérise ces sentiments, pourrait-on dire, c'est qu'ils nous allègent le poids de la vie en imprimant au rythme de cette vie une accélération et allégresse inséparable d'une illusion d'allègement et surtout d'un accroissement de confiance. Le propre de la générosité est d'imprimer à nos actes, à nos gestes, à nos mouvements intérieurs de l'élan et de l'essor. Qui dit généreux dit prodigue. Les sentiments généreux nous

poussent à la dépense, et à une dépense exempte de tout calcul préalable. Ils ne tendent pas à notre conservation et pourtant ils sont, dirait Malebranche, un effet de « l'amour de l'être ». Par eux on vit davantage, par eux on vit hors de soi, tout en restant en soi. Ce sont donc des sentiments altruistes ? Ils ne sont pas égoïstes, cela va sans dire. Ils ne sont altruistes que par leurs effets. Nos semblables en profitent, mais si nous nous dépensons et que le bien d'autrui en résulte, ce n'est pas en vue de ce bien que nous avons agi. La générosité est une exaltation de nos énergies ; le courage, la hardiesse, l'audace, l'héroïsme : voilà ce que produit la générosité, par où elle vient en aide à la morale en nous facilitant la vertu. M. Cartault est donc optimiste ? Hé ! oui. Et il ne s'en cache pas. Les sentiments qu'il se plaît à décrire lui semblent tout ce qu'il y a de plus humain, au sens général du terme.

Le plan de l'auteur est des plus simples. Il étudie d'abord la générosité dans les tendances dont elle est la source et dans les vertus qu'elle engendre ou exalte. Puis il fait la « critique » de cette générosité. En d'autres termes, il la soumet au contrôle de l'intelligence et il nous fait sentir le prix d'un contrôle qui presque toujours ratifie, quelquefois modère et canalise, et le plus souvent oriente en vue de la plus grande perfection ou de l'individu ou de nos semblables. Un des bons chapitres du livre et des plus attrayants est celui où M. Cartault appelle l'intelligence au secours des sentiments esthétiques et où il nous fait voir que, loin de les atténuer ou de les éteindre, elle les suscite et souvent les exalte. Et alors pour appuyer son opinion d'une preuve décisive il analyse avec une admiration émue le quatrième livre de l'Enéide, compare ce que Virgile a fait avec ce qu'il aurait pu faire, autrement dit nous rend témoins du travail du poète (p. 219-239). Je recommande aux amis des lettres anciennes ces pages discrètement émues. Ils y trouveront un modèle de l'admiration clairvoyante. Ajouterai-je que M. Cartault, s'il croit à la bienfaisance de la critique quand elle découvre les beautés et les ramène à un type général duquel dérive l'unité de l'œuvre, sait aussi nous tenir en garde contre les erreurs de goût de l'intelligence là où, voulant canaliser nos admirations, elle nous rend insensibles à des œuvres belles. M. Cartault nous rappelle que sous Louis XIV on ne faisait nulle attention à l'art gothique. Il aurait pu nous rappeler Gœthe, oui le grand Gœthe, l'un des plus larges et des plus vastes esprits de tous les temps. Donc le grand Gœthe entre à Florence par la porte de Bologne, et en sort, le même jour par la *Porta Romana*, il prend comme qui dirait le Nord-Sud de Florence pour s'en aller vers Assise. Car on trouve à Assise les restes d'un temple romain — Et la double église ? Et les fresques du Giotto. Cela ne comptait pas aux yeux de Gœthe.

Voilà donc un livre tout à lire et sagement pensé, aussi sagement pensé que simplement écrit, vous y trouverez bien les mots de

conscience, d'obligation, de devoir, mais quand vous les rencontrerez au cours de l'ouvrage, vous pourrez vous épargner les gestes de cérémonie. L'auteur a su les apprivoiser, si j'ose dire, et je lui en suis reconnaissant. Ce dont je lui suis surtout reconnaissant, c'est de nous avoir montré la « réalité morale », telle qu'il l'a rencontrée non pas chez les philosophes, mais dans la vie. Hélas ! je demande à mes collègues de philosophie s'il ne suffirait pas de présenter ainsi la morale à nos jeunes gens pour leur inspirer le goût du bien. Sur quoi donc M. Cartault fonde-t-il sa morale ? Ne me le demandez pas. Et surtout n'allez pas le lui demander. M. Cartault, je vous le répète nous présente la « réalité morale », telle que son expérience de vivant et de sage la lui fait connaître et vous l'étonneriez beaucoup en lui disant que cette morale « a besoin d'être fondée ».

L. D.

DURKHEIM (Émile). — **Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Félix Alcan ; 647 p.).

L'ouvrage de M. Durkheim a bien pour objet ce que le titre indique : l'analyse de la religion la plus simple qu'il ait pu découvrir. Il a une ambition plus vaste encore : celle d'expliquer les notions fondamentales de la pensée, c'est-à-dire les catégories, et de renouveler par là la théorie de la connaissance ; ce n'est pas seulement l'origine d'une religion particulière dont il veut rendre compte ; c'est l'origine de toutes les religions. A propos du totem, ce sont les plus gros problèmes de la logique et de la métaphysique qu'il s'agit de résoudre. Disons tout de suite que, s'il était impossible d'avoir des prétentions plus amples, il était difficile de consacrer à cette œuvre plus de talent, d'érudition, de subtilité dialectique, d'ingéniosité élégante. Quelque discutable que nous paraisse toute cette construction du chef de l'école sociologique, elle est d'une beauté sobre, d'une unité harmonieuse, d'une science précise et variée, qui font le plus grand honneur à son auteur.

M. Durkheim veut définir d'abord la religion. Il n'en trouve pas la caractéristique fondamentale dans l'idée du mystère et du surnaturel qui n'existe pas dans la majorité des religions. Il ne l'aperçoit pas, non plus, dans le sentiment d'un lien unissant l'homme à la divinité ou à des êtres spirituels : il y a des religions sans dieux et, dans les religions déistes, il y a des rites qui n'impliquent aucune idée de la divinité. Ces définitions usuelles étant écartées (p. 31-48), à quelle notion positive s'arrêter ? C'est dans la distinction du *profane* et du *sacré* que l'auteur voit la solution du problème : « Une religion, dit-il (p. 65), est un ensemble solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, inter-

dites, croyances et pratiques qui unissent dans une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. » Ce principe posé, M. Durkheim écarte deux conceptions de la religion élémentaire, l'animisme (p. 67-99) et le naturisme (p. 100-122). C'est dans le totémisme qu'il croit découvrir un « culte plus fondamental et plus primitif » que l'animisme et le naturisme, et dont ceux-ci, d'après lui, « ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers » (p. 124).

M. Durkheim, convaincu que, dans le totémisme, il a mis la main sur la religion élémentaire, analyse successivement les croyances et les rites qui la caractérisent. Nous nous en tiendrons ici aux croyances. A la base de la plupart des tribus australiennes se trouve le clan, dont les membres se regardent comme unis par un lien de parenté, distinct des relations de consanguinité, constitué surtout par le fait de porter un même nom (p. 142). Le nom du clan est aussi celui d'une espèce de choses matérielles avec lesquelles ses membres croient soutenir des rapports de parenté : c'est ce qu'on appelle son *totem*. Chaque clan a son totem particulier. La plupart du temps l'enfant a pour totem celui de sa mère, parfois celui de son père, plus rarement celui de quelque ancêtre mythique. Le totem n'est pas seulement un nom, c'est un emblème, un véritable blason (p. 141-166). Enfin il n'est pas simplement une étiquette collective : il a aussi un caractère religieux, c'est-à-dire sacré, qu'il communique à certains objets, par exemple aux *churinga* sur lesquels il est gravé. Le *churinga*, qui sert d'instrument de culte, est chose sacrée que le profane ne peut ni voir ni toucher. Il communique aux gens force et courage. Sa perte est le plus grand malheur qui puisse arriver au clan (p. 167-179). Certains êtres réels apparaissent comme ayant un caractère sacré en raison des rapports qu'ils soutiennent avec les objets totémiques où leur aspect est reproduit : ce sont, pour la plupart, des animaux ou des plantes. Les êtres totémiques sont cependant moins sacrés que les images où ils sont représentés (p. 180-188). Enfin chaque membre du clan a lui-même un caractère sacré. La raison de ce fait, « c'est que l'homme croit être, en même temps qu'un homme, un animal ou une plante de l'espèce totémique » (p. 150) : il en porte, en effet, le nom, et le nom est plus qu'un mot, il est quelque chose de l'être.

Comment ces croyances s'expliquent-elles ? Le totémisme, analysé dans son fond, apparaît à M. Durkheim comme la religion d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, diffuse dans le totem ou l'espèce totémique, dans le clan, les emblèmes totémiques et d'autres objets en rapport avec le totem ; cette force, c'est le *mana*. Le problème se ramène à savoir comment s'éveille la sensation du sacré et du divin. Rien n'est plus apte que la société à communiquer cette impression (p. 295-306) ; car elle est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles et elle entretient en nous la sensation d'une perpé-

tuelle dépendance. De plus, « puisque c'est par des voies mentales que la pression sociale s'exerce, elle ne pouvait manquer de donner à l'homme l'idée qu'il existe en dehors de lui une ou plusieurs puissances, morales en même temps qu'efficaces, dont il dépend » (p. 298). Cette action de la société n'est pas seulement contraignante et impérative ; elle devient intérieure et vivifiante dans l'exaltation de sentiments qui se produit, par exemple, au milieu d'une assemblée qu'échauffe une passion commune Le milieu social où nous vivons nous apparaissant « comme peuplé de forces à la fois impérieuses et secourables, augustes et bienfaisantes,... nous sommes nécessités à les localiser hors de nous, comme nous faisons pour les causes objectives de nos sensations (p. 203) Il est, d'ailleurs, évident que la société crée chaque jour sous nos yeux des choses sacrées, le prestige des chefs, l'autorité de croyances qu'on ne pourrait bafouer sans une sorte de sacrilège (p. 293). L'idée religieuse est née dans les réunions d'une effervescence inouïe qui rapprochent à certains moments, par exemple en Australie, les membres dispersés de la tribu et qui sont des orgies de chants, de cris et de danses (p. 310-313). Alors le clan, en surexcitant les individus, éveille chez eux l'idée de forces extérieures qui les transforment. Ces forces, ils les incarnent dans le totem, animal ou plante, qui est l'emblème du clan. Le sentiment qui se développe en lui n'est pas la crainte, où l'on a vu à tort l'origine de la religion, mais un certain délire où l'être prend conscience de la puissance sociale. La religion revêt ainsi « un sens et une raison que le rationaliste le plus intransigeant ne peut pas méconnaître » ; elle a un objet puisque la société existe ; les pratiques du culte ne sont pas non plus des gestes vides : par cela seul qu'elles ont pour fonction apparente de resserrer les liens qui attachent le fidèle à son dieu, du même coup elles resserrent les liens qui unissent l'individu à la société dont il est membre ». Si elles « ne vont pas sans un certain délire, il faut ajouter que ce délire est bien fondé » ; c'est une sorte d'idéalisme qui caractérise le règne social (p. 320-328).

Nous laissons de côté les conséquences que M. Durkheim tire de ces principes et son étude des rites totémiques. Ce que nous avons rapporté donne une idée générale du système qui est très ingénieusement charpenté. Nous nous contenterons de faire deux remarques entre beaucoup d'autres que la doctrine nous suggère. Nous aurions d'abord des réserves à faire sur la distinction elle-même du sacré et du profane qui peut faire partie de la religion, mais qui ne la constitue pas et qui n'en atteint pas le fond. Le dualisme du sacré et du profane que M. Durkheim a besoin de poser avec une rigueur absolue est très loin de se présenter dans les faits avec ce caractère. N'est-il pas curieux de constater que, parmi les attitudes rituelles, l'auteur ne place pas la prière et n'en dit rien : ne serait-ce point que la fameuse distinction n'aurait pas joué ici ?

Nous observons en second lieu que le système ne se tient debout qu'à une condition : c'est que le totémisme soit vraiment une religion. Or si une affirmation est contestée par tous les observateurs et critiques qui ont étudié le totémisme, c'est bien celle-là. M. Durkheim en est resté à l'idée du totem qu'avait présentée Robertson Smith et qui n'a pas été précisément confirmée par les plus récentes découvertes. Le totémisme n'est pas une religion, n'est pas un culte ; il est une forme d'organisation et de vies sociales dans laquelle entrent des éléments religieux. « Toute proportion gardée, a dit M. Loisy, le totémisme australien n'est pas plus, à proprement parler, une religion que la vieille monarchie égyptienne n'était la religion de l'Egypte, et que la République n'est la religion du peuple français ; quoique la religion égyptienne ait été un élément essentiel de l'Etat égyptien, et que même l'idéal républicain renferme certains principes de caractère mystique, — sinon sacré, — qui permettent de le rattacher en quelque sorte à la religion. » Les conjectures pullulent, quoique subtilement enveloppées, dans le livre de M. Durkheim ; il nous suffira de dire que tout l'ouvrage repose sur une conjecture d'ensemble qui est très loin d'emporter l'assentiment de ceux qui ont étudié de près ces sociétés inférieures. On voit le danger qu'il y a à fonder une philosophie de la religion sur un phénomène qui n'a été constaté que chez des peuples de race noire et de race rouge, qui n'a pas laissé des traces certaines chez les peuples de race blanche ou de race jaune et qui, là où il est observé, ne constitue peut-être pas une religion. Ce doute général dispense presque de discuter les détails d'une construction élevée sur une base aussi étroite et fuyante. L'élégance et l'ingéniosité n'en dissimulent pas le caractère artificiel et fragile.

FABRE (JEAN). — **L'exaucement de la prière, essai de psychologie religieuse** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie coopérative ; 145 p.).

Cette brochure sur l'exaucement de la prière peut se résumer dans les deux remarques suivantes par lesquelles se termine la *Conclusion* de l'auteur :

« 1° L'exaucement de la prière peut être rattaché à la sensibilité particulière du sujet qui l'éprouve. Celui-ci est, en effet, souvent caractérisé par une tendance très forte à la suggestion, aux automatismes de toute espèce, à l'épanouissement brusque et inattendu de la subconscience... L'exaucement est fonction de beaucoup de conditions qui n'ont rien à voir avec la causalité divine, ou même avec le degré de foi du sujet. Nous devons complètement désolidariser exaucement et foi ; il n'y a entre ces deux termes aucun rapport nécessaire, contraignant...

« 2° Si la certitude de l'exaucement en général est une certitude

aisément communicable, il n'en est pas de même pour ce qui est de la certitude de l'exaucement dans tel ou tel cas particulier. Si, en tant que chrétien évangélique, je dois admettre, et j'admets, la possibilité et la réalité de l'exaucement de la prière, il peut fort bien se faire que, en tant que psychologue, et sans pour cela renier en aucune façon mes convictions religieuses, je sois amené à contester, dans tel ou tel cas particulier, l'interprétation que le sujet tire de son expérience. Il peut être, pour ce qui le concerne, entièrement assuré de la valeur de sa traduction, sans que pour cela je sois obligé d'adopter ses opinions sur ce point spécial. De même que deux savants admettant la même théorie générale peuvent fort bien interpréter dans deux sens opposés un même fait, un chrétien, tout en croyant à la réponse de Dieu à la prière, peut se refuser à voir l'intervention divine dans un cas où, pourtant, aux yeux du sujet, elle apparaît avec une certitude indiscutable » (p. 140).

Nous applaudissons à la sagesse de ces deux remarques.

GOMER (A. DE). — **L'obligation morale raisonnée, ses conditions** (in-12, F. Alcan ; IV-274 p.).

L'objet de cet ouvrage est de montrer comment peuvent « se justifier, au regard de tout agent raisonnable, des obligations qui fort souvent contrecarrent non seulement ce qu'il peut juger à tort conforme à son intérêt majeur, mais ce qui réellement serait conforme à son intérêt majeur, bien entendu » (*Préface*, p. 4).

Il est divisé en trois parties : I. *Conditions du problème ;* II. *La liberté ;* III. *Du principe naturel de l'obligation raisonnée.* La première partie comprend deux chapitres : I. *Spécificité de l'obligation morale ;* II. *Spécificité de la sanction morale.* La seconde partie se compose de six chapitres : I. *Autonomie de l'activité volontaire ;* II. *Origine des réflexes psychiques ;* III. *La personnalité et le caractère ;* IV. *Critique du phénoménisme physique ;* V. *De l'existence objective du moi ;* VI. *Le libre arbitre.* La troisième partie renferme quatre chapitres : I. *Science et critique en morale ;* II. *Le fondement de l'obligation raisonnée ;* III. *De l'autorité en morale ;* IV. *De la justification raisonnée du blâme.*

Tous ces chapitres font penser et réfléchir ; il n'en est aucun qui n'appelle et ne doive retenir l'attention. Ceux qui nous ont particulièrement intéressé sont les deux chapitres de la première partie ; les chapitres IV, V et VI de la seconde partie ; le chapitre II de la troisième. L'auteur s'élève avec force contre les doctrines déterministes et montre très bien le lien qui unit la liberté à l'obligation morale. Nous citerons le passage suivant par lequel se termine le chapitre VI de la seconde partie :

« Pour le philosophe qui considère l'activité psychique comme un simple mode d'activité organique, et la conscience, lorsqu'elle

accompagne l'activité psychique, comme un pur épiphénomène sans efficacité propre, la question du libre arbitre ne se pose pas. Mais, pour celui qui reconnaît l'inanité d'une telle doctrine et considère la prévision des conséquences de l'acte comme exerçant une influence propre sur la résolution, ce qui le détermine néanmoins à repousser le libre arbitre, c'est qu'il admet difficilement que l'individu qui raisonne ses décisions, qui ne cède pas purement et simplement à ses impulsions actuellement prédominantes, n'y soit pas inévitablement déterminé en raison exclusive d'un jugement définissant le mieux à faire, ce qui revient, en définitive, au déterminisme de la résolution en fonction exclusive d'un conflit de mobiles et de motifs.

« Mais qui nous prouve qu'un être capable de raisonner ses résolutions ne puisse choisir librement une autre manière d'agir que celle qu'il juge la plus raisonnable ? N'est-ce pas, au contraire, à cette condition qu'il peut être libre ? L'homme capable de raisonner n'est pas seulement un être raisonnable, il est aussi un être sensitif, et, si c'est parce qu'il est raisonnable, qu'il est capable de résister à ses impulsions affectives irraisonnées, c'est parce qu'il est sensitif, qu'il est capable de repousser, quoiqu'il les apprécie, les conseils de la raison.

« En conclura-t-on que la résolution délibérée n'est, en somme, que la conséquence d'un conflit de motifs et de mobiles ? Mais ce qu'il faudrait établir pour être en droit de nier le libre arbitre (lorsque l'on reconnait que motifs et mobiles ne sont en réalité que des raisons, non des forces par elles-mêmes agissantes), c'est que l'acquiescement de la volonté, dans la résolution, est régulièrement déterminé en fonction de l'attrait ou de la répulsion que provoquent, chez l'agent, les motifs et les mobiles objets de la délibération. Or, c'est là une assertion insoutenable, et que le fait seul de l'effort que comporte souvent l'acquiescement de la volonté aux conseils de la raison, devrait suffire à faire rejeter.

« On objecte, il est vrai, que ce soi-disant effort n'est, en somme, que le sentiment pénible accompagnant le renoncement à quelque satisfaction désirée, en fait inconciliable avec l'obtention d'autres satisfactions. Mais l'objection ne porte plus lorsque l'agent se rend parfaitement compte que son sacrifice ne sera jamais compensé, lorsqu'il est accepté et voulu en considération d'*un devoir* dont l'accomplissement, chez la plupart des hommes, n'est accompagné d'aucune satisfaction, en tout cas que d'une satisfaction effectivement insignifiante relativement au sacrifice exigé. Et c'est là, pour nous, ce qui surtout importe » (p. 162 et suiv).

Nous rappellerons ici que les grands théoriciens du déterminisme universel et absolu, Spinoza et Leibniz, n'ont pas hésité à assimiler entièrement les mobiles et mobiles à des causes physiques, c'est-à-dire à des forces par elles-mêmes agissantes. Il est clair que si cette

assimilation est légitime, le libre arbitre ne saurait être admis. Mais la philosophie idéaliste établit clairement que cette assimilation est condamnée par la subjectivité de l'espace, du mouvement et de la causalité motrice[1].

LABERTHONNIÈRE (L.). — **Le témoignage des martyrs** (in-16, Bloud ; 63 p.). — **Sur le chemin du catholicisme** (in-16, Bloud ; 62 p.).

Nous appelons l'attention de nos lecteurs sur ces deux opuscules intéressants et suggestifs d'apologétique catholique. Dans le premier, l'auteur montre clairement, — ce qui vraiment n'était pas, selon nous bien difficile, — que les martyrs chrétiens sont morts pour attester, non un fait sensible considéré comme tel, mais la vérité d'une doctrine. « Ce n'est pas, dit il très bien, en historiens qu'ils sont morts, pas plus que ce n'est en historiens qu'on les regardait mourir ; leurs préoccupations n'avaient rien de commun avec les petites préoccupations que nous nous donnons en nous spécialisant. Oui, assurément, ils confessent le Christ en mourant ; mais ce n'est pas seulement un Christ ayant existé dont ils avaient charge de transmettre le souvenir, c'est un Christ existant ; ce n'est pas un Christ du passé, c'est le Christ permanent qui était hier, qui est aujourd'hui, qui sera demain, à la fin du temps et de l'éternité ; ce n'est pas un Christ absent et parti au loin ; c'est le Christ présent qui vit en eux et en qui ils vivent » (p. 26).

M. Laberthonnière fait remarquer, avec raison, qu'en « réduisant le témoignage des martyrs à n'être que le témoignage matériel d'un fait », les apologistes sont conduits à dire « qu'il n'y a de vrais martyrs que dans l'orthodoxie seule, pour cette raison que dans l'orthodoxie seule on est mort pour un fait, tandis qu'ailleurs on serait mort pour une idée » (p. 34). Il tient que cette distinction est artificielle, et qu'on ne saurait ainsi limiter arbitrairement le nombre de ceux qui méritent le nom de martyrs et dont le témoignage a une valeur et une portée.

Dans le second opuscule, M. Laberthonnière s'applique à distinguer, à séparer le catholicisme, l'essentiel du catholicisme de ce qu'il appelle les *méprises* de ceux qui parlent, jugent et condamnent au nom de la doctrine et de l'autorité catholiques. Ces méprises sont « une misère humaine qui se projette sur un idéal, qui l'accapare, si l'on veut, et qui en abuse » (p. 35). Elles s'expliquent par une tendance naturelle qui se manifeste dans tous les domaines, et qui consiste à faire de la vérité sa vérité, à en user comme d'une chose que l'on possède et dont on se réclame comme de l'absolu même dont on ne serait que l'instrument.

1. Voyez l'*Année philosophique* de 1911, p. 82-86 et p. 102-107.

« Que dans le monde catholique apparaisse cette tendance à faire de la vérité une chose qu'on possède, qui est à soi, et qu'en même temps on adore pour plus ou moins se faire adorer en elle ; que par suite aussi on la défende comme une chose, comme un bien extérieur, en employant même des moyens qui en sont la contradiction formelle, il n'y a pas lieu d'en être surpris ; et d'autant moins, ajouterons-nous, que le catholicisme, au lieu de rester dans les livres et les discours comme les systèmes des philosophes, s'étant incarné dans une organisation sociale, ayant constitué des mœurs et façonné un monde, étant devenu en un mot un *établissement*, il arrive qu'on tient à lui par des intérêts, par des préjugés mondains, par de simples habitudes d'éducation et que c'est là, sans se l'avouer, ce qu'on place sous l'égide sacrée de sa majesté traditionnelle » (p. 33).

Cette conception de l'apologétique témoigne d'une sincérité, d'une droiture et d'une largeur d'esprit qu'on ne saurait trop louer. Mais n'est-ce pas, dirons-nous, le principe d'infaillibilité, — de l'infaillible autorité religieuse externe, — qui, chez les catholiques aveuglément attachés à ce principe, tend presque nécessairement à fausser l'esprit de l'apologétique ? Et le principe d'infaillibilité, tel qu'il s'est développé, tel qu'il règne aujourd'hui dans l'Eglise catholique, n'est-il pas, en réalité, le produit naturel d'une foi religieuse faussée, d'un zèle religieux aveuglé.

LAGRÉSILLE (Henry). — **Monde moral, l'ordre des fins et des progrès** (in-8°, Fischbacher, 517 p.).

Ce volume, tome III de l'ouvrage qui a pour titre général *Le fonctionnisme universel*, fait suite à deux volumes qui ont paru, l'un en 1902 (*Le fonctionnisme universel, essai de synthèse philosophique*), l'autre en 1906 (*Monde psychique, Les ordres des idées et des âmes*). Nous avons parlé du premier dans l'*Année philosophique* de 1902, et du second dans l'*Année philosophique* de 1906. Le présent volume comprend quatre livres : I. *La méthode ou la Forme en morale ;* — II. *La Raison morale ou le Fond ;* — III. *L'Art du progrès intérieur ou la Technique ;* — IV. *Psychogenèse ou Genèse morale des âmes.* Chacun de ces quatre livres est divisé en chapitres, subdivisés eux-mêmes en articles.

Nous remarquons que, dans le chapitre III du premier livre, M. Lagrésille critique avec raison la théorie kantiste qui oppose radicalement le désir au devoir (p. 45) ; — que, dans le chapitre IV du livre II, il établit clairement, en s'accordant complètement sur ce point avec Kant, la différence qui existe entre les devoirs de droit et les devoirs de vertu, entre la justice et la charité (p. 186) ; — que dans le chapitre III, il expose ses vues sur la théorie des vertus et des vices (p. 309 et suiv.).

Nous appelons surtout l'attention du lecteur sur les quatre

premiers chapitres du livre IV : I. *Préexistence et incarnation;* — II. *Preuves de la vie antérieure;* — III. *Preuves de la vie future;* — IV. *L'expérience de la vie universelle.* Ces quatre chapitres, où l'auteur s'applique à démontrer la préexistence personnelle, sont ceux que nous avons lus avec le plus d'intérêt. Nous citerons le passage suivant :

« Au cas où l'âme humaine n'aurait pas préexisté, c'est-à-dire débuterait, elle devrait se trouver pour débuter, dans une condition suffisamment heureuse, en rapport exact avec sa nature et ses aspirations; sinon, le destin qui lui est imposé serait une injustice flagrante. Or, une expérience, aussi vaste et aussi générale que possible, nous montre avec évidence que l'homme n'est pas d'ordinaire heureux, et, à de rares exceptions près, n'obtient pas la satisfaction de ses désirs légitimes. Nulle vie d'homme qui n'ait ses misères, des peines, des ennuis, des maladies, des épreuves. Et c'est une chose certaine que l'âme humaine ne se résigne pas volontiers à une existence toujours pénible, toujours menacée, mais qu'elle aspire toujours à un état que cette vie ne lui accorde pas. L'âme humaine pourrait être heureuse, et elle ne l'est pas. Pourquoi ? C'est qu'elle a des précédents. Sans précédents, l'âme humaine devrait au moins n'être pas malheureuse; une raison capitale l'exige, *la justice du Créateur.* Pour Dieu, devant lequel clament toutes les nécessités, la justice est la première des nécessités, la première des lois à satisfaire, d'un monde. Dieu, l'Esprit parfait, ne saurait même être miséricordieux avant d'être absolument juste. Point de raison plus impérieuse que la justice quand il s'agit de l'acte divin. La Providence, autrement dit le Destin, n'est pas injuste; donc *chaque âme humaine a mérité personnellement son sort actuel dans une existence antérieure* » (p. 403).

M. Lagrésille n'admet pas que la raison puisse séparer l'une de l'autre la croyance à la préexistence et la croyance à la vie future. « La préexistence, dit-il, et la superexistence sont deux concepts tellement solidaires qu'il n'est pas possible d'admettre logiquement la vie antérieure sans admettre aussi la vie future, ou la vie future sans admettre aussi la vie antérieure. L'une peut se déduire de l'autre, car il suffit de prendre un côté différent du temps, de le redescendre ou de le remonter. Par suite, les arguments qui démontrent d'abord la vie future, impliquent l'existence de la vie antérieure, prolongement de la même chaîne psychogénétique » (p. 421).

Il nous paraît inutile de rappeler ici les objections que l'on peut élever, — que nous avons plus d'une fois élevées, — contre l'explication des souffrances de la vie présente par l'hypothèse d'une vie antérieure. M. Lagrésille ne paraît pas se rendre compte que la conscience ne peut vraiment attribuer le caractère du châtiment à une souffrance, si elle ignore absolument l'acte coupable qui serait châtié.

MAINAGE (Le P.). — **L'heure des âmes. — Première série : Albert de Ruville, Miss Baker, J. Jœrgensen** (in-12. Lethielleux, 199 p.).

Est-il exact, comme le dit le P. Mainage, que, parmi les conversions au catholicisme qui se produisent à l'heure actuelle, un nombre relativement considérable se rattachent à ce qu'on peut appeler le « type intellectuel » Nous nous permettons de douter que la proportion de celles qui rentrent dans ce type soit plus grande qu'à d'autres époques. Et si elle l'est un peu plus, nous croyons volontiers que ce fait se produit parallèlement à un autre : des passages fréquents de la foi d'autorité à un scepticisme inspiré par l'autorité elle-même ou à une foi qui ne se conserve ou ne se reconquiert que dans et par la répudiation de l'autorité extérieure. Quoi qu'il en soit de ce débat, le P. Mainage a commencé, sur les conversions d' « intellectuels, » une enquête qui portera sur les divers pays d'Europe. Dans le présent volume, il s'attache à montrer comment un historien allemand, M. de Ruville, est passé du libéralisme protestant au catholicisme, comment une Anglaise très instruite, Miss Elisabeth A. Baker a rompu avec l'immanentisme, comment un littérateur scandinave, Johannès Jœrgensen, s'est détaché de l'individualisme pour retrouver ce que l'auteur appelle la « vérité intégrale ». Le P. Mainage a voulu faire cette étude — il le dit lui-même — en psychologue et en apologiste. Certes, sa psychologie est toujours bien documentée et souvent très fine; mais la préoccupation moins désintéressée avec laquelle elle se combine fait du tort à sa valeur scientifique : ne l'empêche-t-elle pas de distinguer certaines faiblesses, soit de raisonnement, soit de caractère, dans ce qui détermine ces conversions, non pas dans ce qu'elles ont de religieux et de vital, mais dans la forme qu'elles revêtent? En tout cas, des protestants auraient peut-être intérêt à méditer ces analyses pour mieux voir quels malentendus peuvent conduire certaines âmes des Églises de la Réforme à l'Église de Rome et comment ces malentendus auraient chances d'être évités.

MARCERON (André). — **La Morale par l'État** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VI, 304 p.).

Cet ouvrage, que son auteur a qualifié trop modestement *d'humble*, est divisé en trois parties d'étendue inégale : la première traite de l'éducation morale donnée par l'État, la seconde de l'éducation des éducateurs, et la troisième de l'enseignement de la Morale dans les pays étrangers. Nous ne parlerons ici que de la première, qui occupe, d'ailleurs, 242 pages du livre. M. Marceron n'admet pas que l'Etat se désintéresse de l'éducation morale et se décharge de ce soin sur la famille ou les Églises ; il ne veut pas davantage donner à

l'éducation morale une base religieuse, philosophique ou sociologique, et, sur ce dernier point, il présente une critique fort intéressante, à notre avis, des théories de MM. Durkheim et Lévy-Brühl ; après avoir ainsi déblayé le terrain, l'auteur conclut que la seule solution qui reste ouverte consiste à prendre comme base d'éducation morale la morale implicitement contenue dans les lois mêmes de l'État. Cette conception l'amène à des vues curieuses et souvent suggestives sur les méthodes pédagogiques, où il condamne dans une large mesure le régime de l'internat, recommande la pratique des exercices physiques et signale la nécessité pour les éducateurs de donner en toutes circonstances l'exemple du respect des lois. Notons enfin la sympathie manifestée en divers passages pour les théories féministes et l'acceptation du concours de la famille à l'éducation morale des enfants, ainsi que l'esprit très libéral dans lequel est conçue la neutralité de l'enseignement officiel à l'égard des religions positives.

Nous n'avons pas besoin de faire longuement remarquer que nous ne saurions accorder à M. Marceron l'identification absolue de la morale et de la législation : cette base nous paraît singulièrement étroite et précaire ; la raison peut-elle s'accommoder de toutes les institutions inscrites dans les codes ? Mais il faut reconnaître aussi que la théorie présente le minimum de chances d'erreurs dans un pays comme la France, dont la législation, formée dans son ensemble sous l'influence de la philosophie individualiste de la Révolution, est déjà pénétrée de l'esprit de la Morale rationnelle.

Malgré cette divergence théorique, nous considérons le livre de M. Marceron comme une œuvre particulièrement digne de retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux questions pratiques. L'impuissance de la Science à fonder une Morale, le respect des croyances religieuses, l'obligation pour les maîtres de l'enseignement de pratiquer le respect de la Loi même en dehors de la classe, ce sont là des vérités que notre époque n'est plus assez habituée à entendre et il faut louer l'auteur d'avoir eu le courage de les enseigner à nouveau.

SCHLŒSING (E.). — **Le Rôle conservateur et novateur du sentiment, Essai de psychologie religieuse** (broch. in-8°, Montauban, imprimerie coopérative ; 180 p.).

Cette excellente étude de psychologie religieuse se rattache aux travaux récents qui ont mis en lumière l'influence du sentiment sur les idées, les raisonnements, les croyances (voyez sur ce sujet l'*Année philosophique* de 1906, p. 45-123). Elle est divisée en deux parties, qui sont consacrées, la première, au rôle conservateur du sentiment, la seconde, la plus originale, à son rôle novateur.

La première partie comprend trois chapitres : I. *Le rôle conserva-*

teur de l'état affectif dans la vie religieuse; — II. *Le rôle conservateur de l'état affectif dans les crises de la foi;* — III. *L'amour de la tradition et le misonéisme, leur rôle dans l'histoire religieuse.* La seconde partie se compose aussi de trois chapitres : I. *Le rôle novateur de l'état affectif dans l'histoire religieuse ;* — II. *Le rôle novateur de l'état affectif dans la conversion;* — III. *Le sentiment de nouveauté et l'illusion de nouveauté, leur rôle dans la vie religieuse.* Tous ces chapitres montrent l'importance psychologique que l'on doit attacher à l'étude du sentiment religieux. Nous devons signaler particulièrement les deux premiers chapitres de la seconde partie où M. Schlœsing explique fort bien le rôle novateur du sentiment religieux chez le Bouddha et chez Luther. Nous citons :

« Le Bouddha ne réussit à trouver la paix ni dans la méditation ni dans l'ascétisme, et il ne l'obtient qu'en apprenant à considérer le monde comme une grande illusion produite et entretenue par le plaisir, l'impulsion et le désir. Toute angoisse, toute inquiétude disparaît alors ; il a atteint l'état de calme, d'harmonie, de paix suprême, qui ne peut être qualifié, parce que c'est un état inconnu à la conscience humaine, le Nirvana...

« Le Bouddha n'exhortait pas directement à sortir des sentiers battus du brahmanisme séculaire, mais en réalité il ouvrait une voie sainte, nouvelle, parce que le sentiment de paix, d'unité intérieure et de liberté qu'éprouvait son âme, dépassait en intensité et en perfection tous les sentiments qui avaient jusqu'alors été éprouvés dans sa race » (p. 108).

« Luther n'a pas renouvelé les idées religieuses qui étaient restées étrangères à son expérience, comme par exemple, l'idée scolastique de la Trinité, mais il a véritablement imprimé la marque de sa personnalité affective à la notion du salut par la foi, qui est une notion fondamentale de la nouvelle forme de religion qu'il fondait sans le savoir » (p. 129).

SOLLIER (PAUL). — **Morale et Moralité** (in-12, Bibliothèque de philosophie contemporaine; F. Alcan, 204 p.).

Voici un ouvrage dont il faut féliciter l'auteur. Il lui a fourni, pendant qu'il le préparait, la matière d'une huitaine de leçons faites à l'Université nouvelle de Bruxelles. Je ne doute pas que les auditeurs n'en aient profité. Je souhaite également qu'ils en aient goûté ce qu'elles offrent d'incontestablement original au double point de vue de la méthode et de la doctrine. La méthode de M. Sollier est psychologique. Il fonde la morale sur la nature humaine, telle qu'il se la représente. En d'autres termes, au lieu de déduire il constate. — Cette méthode n'expose-t-elle pas à des négligences ou à des omissions ? — Peut-être. L'essentiel est, avant tout, de la pratiquer avec

le plus d'exactitude et de suite possibles. Ainsi le fait l'auteur. Et il a le droit de penser qu'il n'a pas travaillé en vain.

L'intérêt de son livre est dans la concordance des idées fondamentales avec d'autres idées dont jusqu'à présent les métaphysiciens s'étaient ou passaient pour s'être réservé le monopole. On se souvient que l'idée d'obligation fut mainte fois battue en brèche et cela parce qu'elle avait tout l'air de descendre du mont Sinaï. Or, M. Sollier, très hostile aux prétendues origines sinaïques de la morale, se montre fermement attaché à l'obligation. Et il va jusqu'à défendre le point de vue de Kant, puisqu'il distingue entre « la morale » et « la moralité ». Ajouterai-je que cette distinction fait, en grande partie, la très réelle originalité de l'ouvrage. Car si l'auteur se rencontre avec Kant, on peut être sûr qu'il ne s'est jamais incliné devant son autorité. Il s'est placé sur le terrain de l'observation, et c'est à l'esquisse d'une morale positive qu'il s'est résolument appliqué. Que lui a donc appris l'observation ? C'est qu'il est des hommes soucieux de se conformer à la morale et donc des êtres moraux ; ce qui n'empêche point les mêmes hommes d'être, au sens rigoureux du terme, dénués de moralité. Pourquoi ?

Parce que la moralité proprement dite consiste dans une faculté inégalement répartie entre les individus. Qui la possède a conscience des obligations qui lui incombent et conforme ses actes aux dictées de cette conscience ; ou s'il n'y conforme point ses actes, il sent, au fond de lui-même, une tendance à les y conformer. Il y a plus : en raison de sa nature, l'homme dont je parle, non seulement se tient au courant de ce que la morale attend de lui, mais il n'a point fait serment de lui obéir en tout état de cause ; notre *moralité* peut se trouver en désaccord avec la morale. Elle ne se contente pas d'une morale toute faite. Elle est attentive aux rapports des hommes entre eux, et plus elle s'y montre attentive, plus il y a des chances pour que les rapports établis par la morale courante ne lui paraissent ni exacts, ni suffisants. Et c'est pourquoi la moralité, parfois, se dresse contre la morale. Aussi bien tout grand moraliste est-il un révolutionnaire, semblablement au grand saint lequel est souvent un hérétique. Les hommes qui vivent selon la morale et chez qui la moralité reste médiocre se laisseraient comparer fort bien, selon M. Sollier, à de bons exécutants, pauvres d'idées musicales, incapables de rien composer. Or, ce sont les *inventeurs* qui sont les vrais maîtres de la morale. Ne disions-nous pas jadis, en rendant compte de *La morale de l'Ironie*, de M. Paulhan, que pour faire avancer la morale, il ne fallait pas craindre de donner le mauvais exemple ?

Les progrès, dit expressément l'auteur, se font par le procédé de l'invention morale qui se produit dans la conscience individuelle et non dans la conscience collective. Bref (et si M. Sollier ne nous le dit pas, c'est lui et non pas un autre qui nous le fait dire), il en est des grands moralistes comme des « grands initiés » en matière reli-

gieuse. Ces grands initiés deviennent, par l'énergie et l'efficacité de leur action sociale, de grands initiateurs et de grands réformateurs.

Il semble, dès lors, que, pour être capable d'innover une morale, il faut être doué de sympathie, d'affectivité, il faut l'être aussi de beaucoup d'intelligence et surtout de finesse. J'invite les lecteurs éventuels de ce livre à réfléchir longuement sur ces pages de M. Sollier, qui reviennent de chapitre en chapitre à la manière d'un thème conducteur et qui jettent sur l'ensemble du livre des clartés vraiment fécondes.

La place nous manque pour discuter d'autres idées de l'auteur, moins importantes d'ailleurs, et moins originales, encore que très personnellement présentées. Je ne suis pas sûr que l'homme n'ait de devoirs qu'envers autrui, ni que tous les devoirs de l'homme se ramènent aux devoirs d'assistance et de justice. Je crains qu'à ce point de vue, l'auteur n'ait trop simplifié la morale. Je ne l'en remercie pas moins d'avoir écrit son livre qui est celui d'un excellent psychologue et d'un bon philosophe. L. D.

TERRAILLON (Eugène). — **L'honneur, sentiment et principe moral** (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 293 p.).

Il y a dans ce livre pas mal de longueurs. On devine que l'auteur professe dans un lycée. On sent qu'il s'est donné un programme assez voisin des programmes en usage. Je n'ai rien à dire contre ces programmes, les ayant appliqués jadis et en ayant éprouvé la très suffisante valeur. Ils ont cependant le défaut de n'être pas uniformément applicables à tous les problèmes. J'admets, en effet, que la morale peut être fondée sur un sentiment ; qu'elle peut l'être sur une idée ; j'admets avec tout le monde, même avec les candidats au baccalauréat, qu'un sentiment n'est pas une idée. Mais y avait-il lieu de s'interroger aussi longuement que notre auteur pour savoir si l'honneur est un sentiment ou une idée. Et n'est-ce point perdre un peu son temps que de l'envisager dans ses rapports avec l'intérêt social et de noter soigneusement les ressemblances et les différences ? Le livre eût donc gagné à être plus court. Le chapitre le plus intéressant de la première partie est le chapitre VII qui a pour objet : *La définition de l'honneur*. Je transcris cette définition car elle est, à mon sens, fort acceptable : « La conscience de l'honneur, distincte à la fois des impulsions égoïstes, de l'imitation sympathique et de l'action intéressée que l'Etat exerce sur l'individu, ne se confond pas non plus avec la notion du devoir moral d'obligation. Elle est donnée par le sentiment confus ou par la connaissance claire d'un bien idéal, que l'individu veut conquérir ou conserver, mais qui n'admet, par rapport aux autres biens, ni commune mesure, ni équivalence.

Cet idéal variable consiste dans la représentation que tout homme se fait de sa fonction ou de sa destination sociale, *conformément à l'ordre naturel des choses ou aux traditions et à la discipline du groupe dont il fait partie* [1]. On invoque d'une manière plus expresse les exigences de l'honneur toutes les fois qu'il s'agit d'un devoir qui, malgré son importance sociale, n'est pas prescrit par des lois positives et quand il faut réprouver une action que les lois pénales ne peuvent atteindre » (p. 151). Comme « définition » c'est un peu long, c'est même très long et trop long. Comme résumé d'analyses antérieures c'est exact.

Il est en effet indiscutable que l'idée « des autres » est inséparable de l'idée et du sentiment de l'honneur. On ne l'éprouverait pas si notre vie se passait sans témoins. Je sais bien que l'opinion des autres sur ce que mon honneur exige ne suffira pas toujours à dicter la mienne. A celle qu'ils m'expriment, je substituerai « celle qu'ils devraient avoir » et j'agirai en conséquence. Mais celui qui agit conformément aux exigences de l'honneur, s'il ne se préoccupe pas de ce qu'*on* pensera de lui, de la manière dont *on* le jugera, s'il ne fait intervenir nul qu'en dira-t-*on*, celui-là n'obéit qu'accidentellement à ce que l'honneur ordonne. Et s'il lui est indifférent de s'y conformer, quand bien même, *en fait*, il s'y conformerait, un tel homme peut bien être un honnête homme. Il n'est pas au sens strict du mot, un homme d'honneur. Et réciproquement un homme d'honneur qui ne se préoccuperait que de suivre les lois de l'honneur pourrait ne pas agir en toute occasion comme un véritable honnête homme. Il y a là des distinctions nécessaires que M. Terraillon n'a point négligées.

L'intérêt particulier de son travail n'est pourtant pas, à mon avis, dans la première partie du livre, laquelle dénote, je m'empresse de le dire, un professeur sensé, avisé, attentif. Mais la seconde partie de l'ouvrage me paraît contenir plus d'idées vraiment importantes et de discussions opportunes. L'auteur a compris que l'honneur étant social de sa nature, l'évolution sociale devait influer sur l'évolution de sa matière. Il a eu raison de nous montrer les progrès de l'honneur dans leurs relations avec ceux de la solidarité sociale et fonctionnaire. Depuis la constitution des syndicats, il est un honneur du prolétaire. Et donc le mobile de l'honneur, loin de disparaître, se démocratiserait et, par là même, se généraliserait de plus en plus ? Il y a apparence.

M. Terraillon n'a pas omis le problème de l'*honneur national*, auquel il a touché avec sagesse, peut-être pas avec assez de hardiesse. Dans une « thèse » pour le doctorat-ès-lettres il n'est pas indispensable d'être de « l'opinion de tous les Français ». Sans compter qu'il

1. C'est nous qui soulignons, parce que là me paraît être l'essentiel de l'honneur, tel que l'auteur du livre en a préparé la définition.

y avait là un problème intéressant : « Dans quelle mesure les questions d'honneur national peuvent-elles se poser et se résoudre par analogie avec les questions d'honneur individuel ? Autre problème : ce que l'on appelle « l'âme d'un peuple » n'aurait-il pas son essence dans une façon propre à ce peuple d'envisager son honneur national ?

Et donc le problème de l'honneur n'est pas épuisé. N'en soyons pas surpris. Il est des plus difficiles, parfois même des plus angoissants. J'approuve donc l'auteur de n'avoir point reculé devant les difficultés du problème et je lui pose en finissant une dernière question : connaît-il Octave Feuillet autrement que de nom et de réputation et sait-il qu'il est l'auteur de *Monsieur de Camors ?* J'imagine que la lecture de ce fort beau roman aurait pu inspirer à M. Terraillon mainte réflexion suggestive ou féconde. L. D.

WILBOIS (J.). — **Devoir et durée, essai de morale sociale** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine; 408 p.).

Ce livre, où sont exposées les vues de l'auteur sur le déterminisme et la liberté, et sur la morale sociale, comprend dix chapitres : — I. *L'objection déterministe ;* — II. *La méthode du sens commun ;* — III. *La méthode des sciences physiques ;* — IV. *La méthode des sciences sociales ;* — V. *Les règles de la logique inductive ;* — VI. *Liberté humaine et déterminisme physique ;* — VII. *Le déterminisme social statique et la liberté humaine ;* — VIII. *Le déterminisme social dynamique et la liberté de la race ;* — IX. *Le déterminisme social dynamique et la liberté de l'individu ;* — X· *Les préceptes de la morale.*

Le plus important de ces chapitres, celui qui mérite avant tout l'attention du lecteur, parce qu'il est, peut-on dire, une introduction au volume, est le chapitre II, qui nous fait connaître, en deux sections (*Morcellement et spatialisation. Fausse et vraie liberté*), les conceptions philosophiques que M. Wilbois a empruntées à la doctrine bergsonienne.

M. Wilbois nous apprend. en s'inspirant des ouvrages de M. Bergson, que le sens commun, qui, au lieu de chercher la connaissance, sert l'action, ne nous livre pas la réalité, telle qu'elle, mais nous en éloigne, en nous faisant voir le monde à travers deux schémas que ses besoins l'ont obligé de construire : le morcellement des données sensibles en corps solides distincts et l'espace. Il s'efforce d'expliquer la création par le sens commun des deux schémas, morcellement et espace ; mais il tient que le sens commun se trompe, dès que, essayant de spéculer, il leur donne place dans la réalité psychologique.

« En psychologie, dit-il, le sens commun est responsable d'une double confusion : 1° il a arbitrairement appliqué son principe de

morcellement à la multiplicité de nos états de conscience; 2° il a arbitrairement assimilé notre durée à une ligne d'espace homogène. Instinctivement nous nous représentons nos états de conscience aussi séparés que des solides justaposés : en particulier, quand nous analysons ceux qui ont guidé une décision, la faim, l'amour, l'intérêt, la crainte, sont à nos yeux des choses qui tirent notre volonté et l'inclinent dans le sens de l'élément le plus fort, comme deux locomotives, attelées en opposition aux deux extrémités d'un train, luttent jusqu'à ce que la plus puissante l'emporte. Les faits passés ne sont pas traités autrement : lorsque nous parlons d'une résolution inspirée par les tares ancestrales, les habitudes acquises, la passion des mois derniers, l'injure d'hier, le désespoir d'aujourd'hui, tous ces mots nous représentent des parties de notre vie antérieure, constituées, indépendantes, solidifiées : la durée est assimilée à une dimension dont toutes les parties sont antérieures les unes aux autres, où notre moi d'un jour, notre moi de la veille, tous nos moi antérieurs se poussent sans se pénétrer comme des anneaux enfilés dans une tringle.

« Anneaux qui pressent, locomotives qui traînent, rien de tout cela n'existe dans la réalité (p. 14). »

C'est sur ces deux schémas, morcellement et spatialisation, que, selon notre auteur, se fondait le déterminisme ; il tombe avec eux. « Le sens commun, dit-il, croyait l'âme faite d'atomes dont les actions se répercutaient les unes sur les autres : point d'atomisme, point de récusssions (p. 17). »

Ainsi, le déterminisme des phénomènes physiques ne peut, aux yeux de M. Wilbois, s'appliquer à la vie de l'âme, pas plus que le morcellement, pas plus que la spatialisation. Voilà qui est entendu. Mais dire que l'âme n'est pas soumise au déterminisme qui règne sur les phénomènes du monde physique, ce n'est pas dire ce qu'il faut entendre par *sa* liberté, par la liberté. M. Wilbois ne donne aucune définition de la liberté ; il lui paraît qu'entre le déterminisme physique et la liberté, la vraie distinction, ne peut être exprimée que dans les termes suivants : *Liens externes, déterminisme ; liens internes, liberté* (p. 20). « Être libre, dit-il plus loin, c'est être soi, ou, si l'on veut, c'est n'agir qu'une fois, mais agir sans réserve : les hommes libres sont des *activités personnelles* (p. 21). »

Cette conception de la liberté vient du bergsonisme ; elle est liée à cette idée, que « notre vie est un indivisible courant dont chaque aspect est une inséparable vague », et que « les mots sont ce qu'il y a de moins fait au monde pour en rendre la continuité (p. 18) ». Il est inutile de dire que nous sommes fort loin de l'admettre.

Nous ne voulons pas terminer cette notice sans faire remarquer le contraste que présentent la doctrine bergsonienne de M. Wilbois et celle que nous soutenons sur la spatialisation du temps. C'est au temps-durée que nous croyons pouvoir appliquer la spatialisation, en assi-

milant le continu de durée à une ligne et en lui refusant, comme au continu spatial, toute réalité objective. C'est au temps-succession qu'elle est appliquée par M. Bergson et par M. Wilbois. C'est la distinction, la séparation des phénomènes psychiques successifs qui, selon eux, doit être rejetée, comme résultant d'un morcellement subjectif et illusoire.

Nous ajouterons qu'il nous est impossible de mettre *entièrement* hors du réel les corps solides distincts que nous percevons, en les attribuant au morcellement subjectif des données de la sensibilité; par la raison très simple que nous ne pouvons sérieusement mettre hors du réel, en les attribuant au morcellement subjectif d'une sorte d'âme cosmique les consciences multiples et distinctes (les moi différents les uns des autres) dont se compose le monde. Nous devons distinguer dans les corps ce qui est réalité et ce qui n'est qu'apparence. La réalité que nous ne pouvons leur refuser, c'est celle des unités indivisibles ou monades dont ils sont les agrégats. Ce qui n'est en eux qu'apparence, ce qu'il nous faut tenir pour subjectif et irréel, c'est l'étendue que notre sensibilité leur confère, ce sont les rapports spatiaux qu'elle établit entre eux.

III

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE

BIERVLIET (J.-J. Van). — **Esquisse d'une éducation de l'attention** (in-12, F. Alcan; 137 p.).

Les travaux de M. Biervliet intéressent et instruisent. Il a de la patience. Il sait attendre avant de conclure. Et surtout il sait expérimenter. Le livre dont je parle est court. Mais ces pages brèves sont des pages fécondes, et qui méritent l'attention. M. Biervliet distingue avec beaucoup d'à propos, selon moi, l'attention centrale, l'attention périphérique, l'attention visuelle, l'attention motrice, etc... Et donc on ne pourra plus dire d'un enfant qu'il est inattentif sans spécifier, j'allais dire sans « localiser » son inattention, autrement dit sans en marquer les limites ? Je ne vois à cela que de l'avantage. Mais M. Biervliet n'écrit pas pour constater. Ce qu'il se propose, c'est de nous apprendre comment on cultive l'attention. Je lis en effet p. 129 : « L'entraînement de l'attention périphérique sensitive complexe, à la fois visuelle et auditive, se réalise comme suit : pendant que le sujet barre les *a* d'un texte (qu'on lui donne à barrer), on fait battre à une vitesse modérée au métronome;

ou tout simplement, le maître n'ayant pas à sa disposition de métronome, donne toutes les quinze ou vingt secondes un coup de règle sur son pupitre. Les élèves sont invités à compter les battements du métronome ou les coups de règle entendus pendant le temps qu'ils ont mis à barrer les *a*. » Ne sourions pas d'une méthode qui, à première vue, tout au moins, a le défaut de ne meubler ni l'imagination, ni l'intelligence. Au contraire : souvenons-nous que la première tâche d'un éducateur est de cultiver cette attention à la vie sans laquelle la vie ne nous réserve que brimades ou mécomptes. Or, pour ne rien laisser échapper de ce à quoi il est utile que nous prenions garde, il convient de faire jaillir simultanément les sources multiples de notre attention et en particulier de l'attention sensorielle. La distraction naît d'une insuffisante culture de cette attention. Celui qui « pense à autre chose » est celui qui n'a point pris assez l'habitude de sentir le contact de ses pieds avec le sol. Il en oublie bientôt qu'il marche. Et cela peut offrir des inconvénients pour nous et nos voisins. Ajouterai-je que l'attention, si on sait l'exercer, est un excellent moyen de nous faire sortir de nous-mêmes. La vie à domicile, quoi qu'en pense l'Église catholique, n'est pas toute la vie. Et nous avons autre chose à faire que de nous retirer en nous. De là résulte que, si nous savons nous rendre attentifs à ce qui nous entoure, nous développons notre altruisme. Faisons donc honte aux enfants distraits de l'égoïsme dont leur distraction est le symptôme. Ils ne nous comprendront pas tout de suite. Mais cela les fera réfléchir. Et à force de réfléchir, ils nous comprendront.

L. D.

BOURGEOIS (Léon). — **Solidarité**. 7e édition revue et augmentée (in-12, F. Alcan ; II-294 p.).

La première édition de cet ouvrage a paru en 1896 Une notice lui a été consacrée dans l'*Année philosophique* de 1896, p. 271. La troisième édition, publiée en 1902, contenait quelques appendices, notamment le Rapport présenté par l'auteur au Congrès de l'éducation sociale de 1900. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1902, p. 214. Outre ce Rapport, l'édition nouvelle contient des conférences et divers articles qui précisent et développent la doctrine solidariste de M. Bourgeois, soit au point de vue philosophique en étudiant ses rapports avec la justice et la liberté, soit au point de vue pratique en en montrant toutes les applications politiques et sociales. Ces conférences et ces articles sont d'un haut intérêt. Nous signalerons particulièrement à l'attention des lecteurs la conférence qui traite de *La Justice sociale* (p. 159) et celle qui expose les vues de M. Bourgeois sur *La Dette sociale* et *Le Quasi-contrat social* (p. 190) et les *Discussions* dont ces deux conférences ont été suivies.

CELLÉRIER (L.) et DUGAS (L.). — **L'Année pédagogique**, année 1911 (in-8°, Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; VIII-487 p.).

C'est le premier volume d'une série d'un périodique annuel dirigé par deux pédagogistes bien connus, M. Cellérier, de Genève et M. Dugas, de Rennes. Voici comment le livre est conçu. Il nous donne à lire d'abord cinq mémoires originaux, l'un de M. Émile Boutroux : *L'Ecole et la Vie;* deux autres de M. Cellérier; *Idéal et Education; Etude psychologique des méthodes d'enseignement.* A la plume de M. Dugas est dû un travail sur *La sympathie dans l'éducation.* Un mémoire anonyme traite de l'*Enseignement primaire.*

Suivent 2.502 notices consacrées à des analyses d'œuvres pédagogiques groupées sous les rubriques ci-après : Philosophie de l'Éducation ; Histoire et Description de l'Éducation ; Psychologie ; Éducation physique ; Développement de l'enfant ; Hygiène ; Le Milieu et son Influence ; L'Éducateur ; La Discipline ; L'École ; L'Enseignement ; L'Éducation morale ; L'Éducation religieuse ; L'Éducation civique, etc.

C'est donc là un répertoire autant qu'un livre. Ainsi devraient être toutes nos *Années.*

Les mémoires sont particulièrement intéressants et suggestifs. M. Dugas étudie attentivement et personnellement la sympathie dans ses rapports avec l'éducation : il nous invite à lui donner une grande place. Il nous invite également à en tempérer les excès. Il faut éviter de secouer avec trop de violence les nerfs de l'enfant. Le passage brusque du calme à la joie ou à la douleur explosive offrent de sérieux dangers. D'une manière générale l'éducation par la sympathie consiste à faire méthodiquement ce que les mères font par inspiration (p. 39). Et non seulement il faut que les parents exercent et entretiennent leur sympathie à l'égard des enfants, mais encore qu'ils la témoignent. L'enfant doit se sentir aimé. Peut-être n'aimera-t-il qu'à cette condition.

Les idées de M. Cellérier sur l'idéal dans l'éducation me semblent pleines de sagesse. Il ne s'agit pas de laisser dominer ses conceptions pédagogiques par un idéal dont le degré d'élévation serait l'unique critère. Il faut tenir compte des besoins de la vie et ménager à l'enfant les déceptions qui ne se compteraient guère si on ne lui avait donné de la vie une conception trop idéaliste au sens courant du terme.

Enfin la conférence faite à Fontenay-aux-Roses par M. Émile Boutroux sur l'École et la Vie est semée de vues profondes. Le maître ne doit pas rendre ses élèves esclaves du livre. Il ne doit pas, non plus, substituer, d'une façon systématique à l'usage du livre, le spectacle de la vie ? Après tout, de quoi nous est-il parlé dans les

livres sinon de la vie. Même les règles de trois composées ne sont autre chose que des méthodes d'une pratique indispensable pour régler sa dépense. Le maître doit donc faire sentir à ses élèves la liaison étroite du livre et de la vie. Autrement il tomberait dans l'inévitable défaut de tout pédagogue, si le pédagogue ne se tient pas sur ses gardes : « Pour conserver et propager une acquisition de l'esprit, on s'applique naturellement à l'enseigner ; on l'enseigne au moyen de concepts et le concept, cette merveilleuse invention de l'entendement humain par où les produits de la pensée deviennent saisissables et communicables possède un dangereux prestige : clarté nous apparaît comme synonyme de vérité, c'est le piège que nous tend l'intelligence elle même (p. 3).

Bref, nos idées générales nous apparaissent à la manière de corps solides et surtout de corps simples et non de composés formés par une lente et longue série d'additions et d'éliminations. Comme nous le disons ailleurs, les idées générales ont leur point de départ dans le réel et, par suite, dans la vie. Il convient de ne les point détacher de ce réel, ou tout au moins de faire sentir de temps à autre les anneaux de la chaîne intermédiaire entre la chose et la notion.

L. D.

COLSON (C.). — **Organisme économique et Désordre social** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 364 p.).

M. C. Colson désigne par l'expression d'*organisme économique*, dont il reconnaît le caractère métaphorique, « l'agencement par l'effet duquel se coordonnent les activités individuelles d'une foule d'hommes, dont aucun ne se préoccupe sérieusement des répercussions de son activité personnelle sur la situation générale (p. 1) ». L'objet de son ouvrage est d'étudier les conditions de cet agencement des phénomènes économiques et les causes qui tendent à le détruire. Il est divisé en cinq livres : I. *L'économie politique, l'économie sociale et le socialisme ;* II. *L'organisme économique et la valeur ;* III. *L'individu, la famille et la solidarité ;* IV. *Les associations, la conscience collective et la puissance publique ;* V. *La morale, la justice et les sanctions.*

Le livre premier, composé de trois chapitres, indique les tendances diverses et les méthodes en honneur dans l'étude des questions économiques et sociales. Dans les cinq chapitres du livre II, l'auteur explique le mécanisme grâce auquel l'organisme économique fonctionne spontanément sous l'impulsion des initiatives privées que dirige l'appréciation des valeurs manifestée dans les prix courants. Dans les trois suivants, il signale les dangers qui menacent l'ordre social indispensable au fonctionnement de ce mécanisme. Les trois chapitres du livre III sont consacrés aux solidarités nouvelles par lesquelles on veut remplacer la solidarité familiale. Le livre IV traite,

en six chapitres, des personnes fictives auxquelles on prétend sacrifier les individus seuls réels et vivants, et notamment du rôle des plus envahissantes de ces personnes, l'État souverain, qui fut de tout temps porté aux empiètements, et les syndicats ouvriers, qui aujourd'hui prétendent tout dominer avec son appui et peut-être le remplacer un jour. Le livre V, qui comprend quatre chapitres, a pour sujet l'affaiblissement des sanctions civiles et pénales, amené par la préférence donnée à l'idée de charité sur celle de justice, et les dangers qui en résultent pour la sécurité publique.

Les chapitres qui nous ont le plus intéressé et que nous devons signaler particulièrement sont : dans le livre premier, le chapitre II (*Les intérêts des classes populaires et l'interventionnisme*) et le chapitre III (*Le socialisme et le mysticisme*) ; — dans le livre II, les chapitre I, II et III, qui traitent de la théorie de la valeur ; — dans le livre III, le chapitre II (*Les doctrines solidaristes*) ; — dans le livre IV, le chapitre V (*Le coût et le rendement des services publics*) et le chapitre VI (*Le syndicalisme et les grèves*) ; — dans le livre V, le chapitre II (*La Justice et la Charité*) et le chapitre III (*Les sanctions civiles et pénales*).

M. Colson fait une critique très intelligente et très juste des utopies qui menacent ce qu'il appelle l'*organisme économique*. Nous citerons le passage suivant par lequel se termine le volume, en applaudissant à la sagesse de cette conclusion.

« Pour être vraiment un homme, c'est-à-dire un être qui pense, il faut échapper par instants au souci exclusif d'assurer la conservation de sa vie propre et celle de ses proches. Pour que les sciences et les arts soient cultivés, il faut que les ressources de l'humanité permettent à quelques esprits supérieurs de s'y adonner entièrement ; à beaucoup d'autres d'acquérir la culture et de disposer des loisirs sans lesquels il est impossible de comprendre et de goûter les productions des premiers. Au point de vue moral, pour que l'idée de justice pénètre dans tous les esprits, il faut qu'un certain ordre social lui donne une réalité concrète ; pour que l'idée de charité grandisse, il faut que le bien-être se répande, car bien peu d'hommes sont capables d'étendre leur dévouement au delà de la famille la plus étroite, tant que leurs premiers besoins n'ont pas reçu satisfaction...

« Les progrès sans précédent accomplis depuis plus d'un siècle, permettaient d'espérer voir bientôt les sociétés civilisées réaliser cet idéal, dans une certaine mesure, de penser même qu'un jour viendra où la facilité plus grande de la production laissera à tous les travailleurs le temps d'acquérir plus de culture dans leur jeunesse, de goûter ensuite plus de loisir, de manière à participer dans une mesure appréciable à ces jouissances d'un ordre supérieur réservées jadis aux classes aisées. Les socialistes reconnaissent que la possibilité matérielle de généraliser cette vie plus facile et plus élevée

est une condition nécessaire à la réalisation de leurs rêves, et leur objectif principal est précisément d'en faire jouir tous les hommes. Or, il semble bien que la diffusion de leurs doctrines, celle des tendances interventionnistes et de l'action syndicale, la prépondérance des sentiments de pitié et de solidarité sur les idées de justice et de responsabilité individuelle, engendrent un relâchement dans l'énergie productrice, dans la discipline et dans l'ordre public, de nature à reculer au contraire singulièrement l'époque où la conquête du pain n'absorbera plus toutes les forces et tout le temps de la plupart des travailleurs.

« C'est parce que ce Désordre social, en troublant le jeu de l'organisme économique, retarde la marche du progrès, non seulement matériel, mais aussi moral et intellectuel, parce qu'il pourrait, s'il s'aggravait, amener un véritable recul vers la barbarie, que quiconque attache du prix à la civilisation a le devoir d'en observer avec soin les symptômes et d'en combattre sans relâche les causes (p. 357. »

DAUZAT (Albert). — **La philosophie du langage** (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 331 p.).

Cet ouvrage a pour but de mettre à la portée du grand public l'ensemble de résultats auxquels est parvenue aujourd'hui la science du langage, en faisant ressortir les principes qui dirigent les recherches et les idées générales qui se dégagent de l'interprétation des faits. L'auteur y montre comment le langage constitue un édifice complexe qui s'explique par l'histoire et non par la logique et qui évolue constamment sous l'influence de causes physiologiques et psychologiques. Il y traite en quatre livres : des *Caractères généraux du langage* (liv. I) ; — de *L'évolution du langage* (liv. II) ; — de *L'histoire des idées* en linguistique (liv. III) ; — des *Méthodes* (liv. IV). Les chapitres dont se composent ces quatre livres sont tous très instructifs et d'une lecture facile et attrayante. Nous tenons à signaler particulièrement, dans le livre I, le chapitre II (*La diversité du langage et le problème de la langue internationale*) et le chapitre III (*Le renouvellement du langage*) ; — dans le livre II, le chapitre III (*Histoire externe des langues*) ; — dans le livre III, le chapitre I (*L'ancienne grammaire et les premières étapes de la science*) et le chapitre III (*Les psychologues et l'orientation sociologique*) ; — dans le livre IV, le chapitre V (*La recherche étymologique*) et le chapitre VI (*L'enseignement de la grammaire devant la science*).

Nous citerons le passage suivant où M. Dauzat expose ses vues sur la question intéressante de la langue internationale.

« Les partisans des langues artificielles veulent créer un idiome rationnellement parfait et conforme aux lois de la logique. Il n'y

parviennent d'ailleurs pas complètement malgré leurs efforts. Mais la perfection logique est-elle une perfection linguistique ? Toujours est-il qu'elle ne se rencontre dans aucune langue naturelle... En allant au fond des choses, à mesure que la science progresse, on reconnaît que les prétendues irrégularités des langues naturelles ont leurs raisons d'être. Le langage est un instrument complexe adapté à la diversité infinie de la pensée humaine, dont un outil trop simple et trop rudimentaire sera impuissant à exprimer les nuances...

« Dès qu'elle sera parlée couramment par un grand nombre d'individus, dès qu'elle cessera d'être l'organe d'un groupe, la langue internationale artificielle subira fatalement la loi des évolutions divergentes à laquelle elle sera d'autant plus exposée que son succès sera plus grand et en raison même de son extension. Une langue ne peut conserver son unité qu'en étant l'organe d'un groupe social, en possédant une puissante capitale qui joue le rôle de régulateur... Une langue artificielle ne possédera aucun pouvoir régulateur : aucune métropole, aucun groupe n'aura une prééminence lui permettant de faire triompher les évolutions qui se sont produites dans son sein sur celles du groupe voisin...

« La langue internationale se heurte, dès le début, à des différences de prononciation irréductibles, et qui iront en s'accentuant à mesure que la langue se vulgarisera et s'étendra hors des milieux intellectuels où la pratique des langues étrangères est répandue (p. 48 et suiv.). »

FŒRSTER (T. W.). — **Pour former le caractère**
(trad. par C. Thirion et M. Paris, in-8°, Fischbacher ; x-483 p.).

Le livre est écrit en allemand. La traduction française en est lourde et terne. C'est grand dommage. Car les ouvrages de ce genre ne portent guère s'ils ne sont agréables à lire. L'ouvrage est volumineux. Les pages sont compactes. Les chapitres sont au nombre de dix-neuf. Il y est traité de l'*Activité personnelle ;* de l'*Empire sur soi-même ;* de la *Gourmandise ;* des *Habitudes ;* de la *Connaissance de soi-même...* Les préceptes y sont accompagnés d'exemples. Et il me paraît que ces exemples bien choisis peuvent exciter l'émulation de l'enfant, lui inspirer des réflexions salutaires.

L'esprit dont le moraliste est animé ne sera point du goût de tout le monde. C'est sur la volonté d'arrêt que l'auteur paraît compter pour former le caractère. C'est la *nolonté* et non pas la volonté qu'il prétend exercer. Je sais tout ce qu'on peut dire contre cette pédagogie qui favorise l'ascétisme aux dépens de l'initiative. Nous croyons pourtant que la volonté de résistance est la vraie volonté et que l'éducation qui consisterait à faire faire à l'enfant tout ce qu'il veut

se traduirait pour les parents et l'enfant par plus d'un mécompte grave.

J'ai connu un père de famille qui promettait à ses fils pour le prochain dimanche une après-midi au théâtre. Le dimanche venu, les enfants s'habillaient. On descendait l'escalier, on sortait dans la rue et puis le père commandait demi-tour à droite... ou à gauche et l'on rentrait à la maison. Je ne suppose pas que le père de famille crût ses fils destinés à épouser des femmes capricieuses. En cas d'affirmative, il ne les eût pas élevés autrement. Sans compter qu'un pédagogue qui pour mieux réprimer un désir commence par le laisser croître en toute liberté est le plus détestable des pédagogues. *Principiis obsta*, disait le poète latin. Nous croyons que M. Fœrster est de cet avis.

L. D.

GARCIA-CALDÉRON (F.). — **Les démocraties latines de l'Amérique**, avec Préface de M. *Raymond Poincaré* (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 383 p.).

Nous avons dans cet ouvrage une étude très intéressante de l'évolution des républiques sud-américaines. Il est divisé en sept livres : I. *La formation des sociétés américaines* ; — II. *Les caudillos (chefs militaires) et la démocratie* ; — III. *Le principe d'autorité au Mexique, au Chili, au Brésil, au Paraguay* ; — IV. *Les formes de l'anarchie politique* ; — V. *L'évolution intellectuelle* ; — VI. *L'esprit latin et les périls (allemand, nord-américain, japonais) qui le menacent* ; — VII. *Les problèmes (problème de l'unité, problème de la race, problème politique, problème économique)*. Il se termine par une Conclusion sur l'Amérique et l'avenir des peuples latins.

Tous les chapitres des sept livres dont se compose le volume appellent l'attention de tous les Français que préoccupe l'avenir du génie latin. Nous devons signaler particulièrement : — le livre V, où l'auteur étudie, en trois chapitres l'évolution intellectuelle des démocraties latines de l'Amérique : idéologie politique (ch. I) ; — littérature des démocraties nouvelles (ch. II) ; — évolution philosophique (ch. III) ; — le livre VI, où sont passés en revue le danger allemand, le danger nord-américain, résultant de la doctrine de Monroe qui, en se transformant, est insensiblement passée de la défensive à l'intervention et de l'intervention à la conquête, le danger japonais qui paraît surtout effrayer M. Caldéron, parce qu'il n'est pas, suivant lui, d'antagonisme plus irréductible que celui de l'Amérique et du Japon, et parce qu'il pressent que la suprématie du Japon pourra bientôt s'étendre sur tout le Pacifique ; — le livre VII, où l'auteur expose ses vues sur la nécessité pour les démocraties sud-américaines de se grouper en trois ou quatre États puis-

sants (ch. I), sur le régime présidentiel de ces républiques, sur leurs méthodes constitutionnelles et sur le développement qu'y a pris la bureaucratie (ch. III).

L'ouvrage de M. Garcia-Caldéron est précédé d'une Préface de M. R. Poincaré qui le résume admirablement.

HILL (DAVID JAYNE). — **L'État moderne et l'organisation internationale**, traduction française de Mme *Emile Boutroux*, Préface de M. *Louis Renault* (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; XII-307 p.).

L'objet de cet ouvrage est de faire l'examen historique et critique des théories de l'État, de la conception que l'on doit avoir de l'État moderne et de l'influence qu'exerce cette conception sur les rapports des États entre eux et sur l'organisation internationale. Il se compose de huit chapitres, qui correspondent à huit conférences faites à l'Université Columbia de New York : — I. *L'État comme incarnation du droit ;* — II. *L'État comme personne juridique ;* — III. *L'État comme promoteur de la prospérité générale;* — IV. *L'État comme membre d'une société*; — V. *L'État comme soumis à une loi positive ;* — VI. *L'État comme instrument de garantie ;* — VII. *L'État comme puissance armée;* — VIII. *L'État comme personne justiciable.*

Dans ces huit chapitres tout le problème du droit international est abordé en ce qu'il a d'essentiel. Ils seront lus et médités avec profit par tous ceux que préoccupent les questions soulevées chaque jour à propos des relations internationales. La compétence spéciale de l'auteur ne peut être mise en doute. « Par sa carrière, par ses études », lisons-nous dans l'intéressante *Préface* de M. Renault qui précède le volume, M. Hill était particulièrement préparé à l'œuvre accomplie par lui. Il a cultivé la philosophie, l'histoire, il a occupé d'importants postes diplomatiques, de sorte qu'il peut traiter avec la même autorité des aspects variés de son sujet, juridiques, historiques, diplomatiques. Ses exposés substantiels sont le résultat de réflexions personnelles, de vastes recherches et d'une expérience acquise dans la pratique des grandes affaires politiques (*Préface*, p. VII). »

M. Hill résume lui-même son livre dans une brève *Conclusion* :

« Nous avons vu, dit-il, que l'État est, avant tout, une incarnation du droit; qu'il est une personne juridique, possédant des droits et des obligations; que ses fonctions, comme promoteur de la prospérité générale, ne lui ôtent rien de son caractère juridique ; qu'il est membre d'une société où tous sont égaux ; qu'il est soumis à des lois positives librement acceptées ; qu'il est un instrument de garanties, destinées à assurer la paix et la sécurité à la société des États ; que, même comme puissance armée, autorisée à employer la force

pour sa défense et pour le maintien de ses droits, il est soumis à des règles dans l'exercice de ce pouvoir ; enfin, que, sans rien abdiquer de son autonomie ni de son indépendance, il est légalement responsable de sa conduite, conformément aux principes de la justice.

« Nous avons vu, en outre, que les fondements d'une organisation juridique de la paix ont été plus complètement posés qu'on ne l'eût cru possible il y a seulement vingt ans ; et l'utilité des mesures déjà prises a été démontrée par l'expérience (p. 300). »

M. Hill rappelle ces mesures, et il ajoute :

« Il pourrait sembler que l'organisation juridique de la paix ait été déjà bien réellement établie. Elle l'a été en principe, mais non en fait. La clef de voûte manque encore à l'arche presque complète. Toutes les conventions, toutes les recommandations contenues dans les mesures que nous venons de citer sont caractérisées par cette expression : *autant que les circonstances le permettent*, laquelle montre bien que la construction tout entière peut être considérée, selon les préférences de chacun des signataires, ou comme une solide réalité, ou comme une création n'existant que dans le pays des rêves.

« Et pourtant il ne manque qu'une phrase, pour que tout le problème de l'organisation du monde soit résolu, à savoir une garantie mutuelle, par laquelle les États souverains s'engageraient à ne pas recourir à la force l'un contre l'autre, tant que les ressources de la justice contenues dans ces conventions n'ont pas été épuisées.

« Une telle garantie sera-t-elle jamais consentie ? Il appartient aux gouvernements de répondre à cette question (p. 302) ».

Nous devons remercier Mme Emile Boutroux de nous avoir donné une élégante traduction française de l'ouvrage important de M. David Jayne Hill.

LASSERRE (Pierre). — **La Doctrine officielle de l'Université. Critique du haut enseignement de l'État. Défense et théorie des humanités classiques** (in-8°, *Mercure de France ;* 506 p.).

Un pamphlet est toujours à lire. Il ne s'y trouve pas que des mensonges. Souvent même les vérités y abondent, déformées il est vrai par l'élimination des contextes ; telle une place dont l'étendue apparaît double, uniquement parce que l'on y a fait le vide. Et donc il est un art d'altérer le vrai en le dépassant que l'on connaît bien chez les journalistes : à cet art, M. Pierre Lasserre est passé maître et c'est là un genre d'éloges auquel je n'oserai le croire insensible.

M. Pierre Lasserre a écrit son livre contre l'Université dont il fut. Ne lui en tenons pas rigueur. Que n'écrivit pas Luther contre l'Église catholique dont il fut et à quoi serviraient les nouveaux convertis,

sinon à détester avec un surcroît de véhémence leurs amis de la veille, devenus leurs ennemis ? Il n'en demeure pas moins que M. Pierre Lasserre cite. Il laisse parler ceux qu'il attaque. Et même il prend plaisir à les faire parler. Ainsi le pamphlet devient un document : un document double, attestant les colères que l'Université déchaîne et les faits qui motivent ces colères.

Une formule résumera ces faits. Dans l'Enseignement de la Sorbonne tel qu'il est donné par les maîtres les plus éminents, par MM. Durkheim, Seignobos, Lanson les idées générales sont en défaveur. Et l'enseignement des humanités en souffre. M. Pierre Lasserre ne néglige rien pour en faire la preuve. Etait-ce là le point vif ? C'est là ce dont se plaignent les familles ! — Les familles déplorent les fautes d'orthographe et de syntaxe de leurs enfants et nul ne s'avisera de contester ces fautes, si nos écoliers s'en rendent coupables ; c'est une question de fait. Mais les familles sont routinières. Elles préjugent presque toujours quand elles jugent. Elles se défient des innovations. Elles pensent — et peut-être n'ont-elles pas tout à fait tort — qu'en matière d'éducation les nouveautés sont périlleuses.

Tout cela peut se soutenir. Encore est-il que les deux crises ne sont pas à confondre : celle dont souffre notre enseignement secondaire et qui sévit sur les adolescents de notre bourgeoisie ; celle dont souffre ou est censé souffrir notre enseignement supérieur. Un élève de la Sorbonne est exercé à des travaux tout différents de ceux auxquels il exercera ses élèves, le jour où il aura été nommé professeur. Et sur ce point les choses d'aujourd'hui et les choses d'autrefois se ressemblent. Il fallait donc éviter de parler « lycée » à propos « d'université ». La question était assez complexe pour que l'on y évitât les surcharges. Il est vrai que les besoins de la plaidoirie imposaient à l'auteur une tactique absolument contraire. Restons donc à la Sorbonne et regardons ce qui s'y passe en laissant à M. Pierre Lasserre le soin de nous documenter. Hé bien ! je le dis sans la moindre ironie, M. Pierre Lasserre par ses documents réhabiliterait M. Lanson que les commentaires du même auteur — c'est M. Pierre Lasserre de qui je parle — visaient à déconsidérer ou même à ridiculiser. Discutons un peu. Je tiens autant que M. Lasserre aux idées générales. Or, il m'accordera bien que des idées générales sont des « idées généralisées », et que par suite l'expérience. disons tout de suite l'expérience de la vie en est l'origine. Il faut donc pour entretenir le culte des idées générales en entretenir la matière. Il faut dès lors étudier la formation de cette matière, source lointaine des idées générales, chez les auteurs, et donc analyser ces auteurs, ce qui peut se faire, à la rigueur, par une lecture attentive, ce qui se fera mieux par des notes prises avec méthode. Et plus cette méthode sera précise, mieux on se rendra compte de la façon dont un auteur travaille et pense. L'éloquence de Bossuet ne peut être

jugée par qui ne commencerait point par étudier la rhétorique du même Bossuet, autrement dit ses figures. Combien d'antithèses, combien de prosopopées, combien de litotes ou d'hypnoboles se rencontrent dans l'*Oraison funèbre de* Condé ? A mesure que l'orateur s'exerce dans un genre, quels sont les procédés qu'il tend à éliminer, quels sont ceux sur lesquels il insiste ? La rhétorique des *Oraisons* est-elle la même que celle des *Sermons* ? Comment savoir cela ? Il est clair qu'une besogne distribuée entre plusieurs travailleurs aboutirait mieux et plus vite que le travail d'un seul. Et c'est pourquoi M. Lanson fait travailler des équipes d'étudiants à une même besogne. Il forme des ouvriers d'histoire littéraire et il veut qu'on ne devienne patron qu'après avoir été ouvrier. Il n'y a vraiment là rien qui prête à rire. J'ai fait en 1872 pour l'Agrégation de philosophie une composition sur la « philosophie des stoïciens ». J'avais lu le mémoire de Ravaisson sur le *stoïcisme :* rien d'autre. Je n'avais dès lors dans la mémoire d'autres textes que les textes cités par Ravaisson et j'étais loin de les savoir par cœur. Les cinq volumes de la *philosophie des Grecs* d'Edouard Zeller figuraient bien sur les rayons de la bibliothèque de l'École normale. Ils étaient en allemand. Or, nous ne savions pas l'allemand. Ces cinq volumes n'en sont pas moins riches en textes grecs : personne ne nous avait invités à utiliser ces textes et à les ordonner en vue d'une connaissance plus précise de l'histoire de la pensée grecque. M. Pierre Lasserre voudrait nous ramener à cette époque d'ignorance : à chacun son goût. Mais si j'étais de la Sorbonne, ni M. Lanson ni M. Durkheim ne me rencontreraient sur leur passage que pour empêcher le retour de ces temps où l'on apprenait à perdre son temps. La Sorbonne reçoit des élèves qui ont déjà deux années de rhétorique derrière eux. M. Pierre Lasserre souhaiterait qu'à ces deux années la Sorbonne en ajoutât quatre autres, pendant lesquelles on continuerait à faire ce que l'on faisait au lycée. Et donc on sortirait de la Sorbonne sans savoir ni comment on travaille, ni ce que c'est que travailler. Imaginez des patrons qui n'ont jamais été ouvriers, tel est l'idéal que semble rêver et regretter M. Pierre Lasserre.

Je sais ce qu'il nous répondra : « votre tâche est de préparer au métier de patron ; or, vous ne faites que des ouvriers ! » Admettons qu'il en soit ainsi. Est-il faux que la science dans son état présent, dans ses besoins actuels, puisse se passer d'ouvriers ? Toute la question est là. Si non, où voulez-vous que se préparent les ouvriers de la Science ? Serrons la question de plus près. M. Pierre Lasserre nous renvoie aux fiches des élèves de M. Lanson sur lesquelles des chiffres figurent. Et naturellement il nous invite à un haussement d'épaules. Je prie M. Pierre Lasserre de répondre encore à la question suivante. Il s'intéresse à la musique. Il admire les chefs-d'œuvre des grands maîtres. Or, je suppose qu'il ait « vaguement » soupçonné l'influence de J. Haydn sur Beethoven au moins pendant les années

d'apprentissage. Se contentera-t-il d'écrire comme je le fais quelquefois que Beethoven s'est inspiré d'Haydn? Il n'y a rien de plus à faire dans un compte rendu. Mais n'y a-t-il rien de plus à faire pour savoir à quoi s'en tenir, pour savoir ce qui s'appelle savoir, pour savoir « scientifiquement? » Qu'y a-t-il donc à faire? Il y a, ni plus ni moins, à « dépouiller » (le mot fait horreur à M. Pierre Lasserre ; c'est pourtant le mot propre), l'œuvre d'Haydn, une partie de l'œuvre de Beethoven et à extraire de celle-ci les « mesures » où des emprunts se révèlent ; on comptera ces mesures et l'on cherchera si ce nombre va ou ne va pas décroissant. Car deux hypothèses sont possibles. L'une est que l'imitation de J. Haydn s'est faite de plus en plus rare. L'autre est qu'elle a cessé brusquement. Or, il n'y a qu'un moyen de vérifier l'une et l'autre hypothèses : c'est de dépouiller des textes et de faire des fiches.

Et qu'on ne mette pas cette méthode sur le compte de M. Lanson ! Je l'ai quelquefois accidentellement pratiquée pour mon propre compte, en matière musicale. Et qui m'avait donné l'exemple? Ce n'est point M. Lanson qui, en ce temps-là enseignait à Louis-le-Grand. C'est M. Ferdinand Brunetière, le Brunetière de l'*Évolution des genres*, sans qui j'aurais « pu », mais « je n'aurais pas su » entreprendre mes études, ni conduire mes recherches de psychologie musicale.

Ceci dit une fois pour toutes, je ne nierai pas qu'il arrive à chacun de nous dans la vie, de pencher d'abord et de tomber ensuite du côté où il penche. Et cela tient à une impossibilité bien humaine : celle de faire deux choses à la fois, ou de les mener à bonne fin toutes deux quand on les entreprend l'une et l'autre. Peut être fera-t-on bien de lire les textes cités par M. Lasserre pour se convaincre que la Sorbonne a conscience de cette impossibilité, à quel point elle en a conscience. Il est trop clair que les étudiants de la Sorbonne vont à peu près tous du même côté et que l'*Einseitigkeit*, traduisez littéralement : l'*unilatéralité* a ses périls. Il est trop clair que le métier d'ouvrier trop longtemps exercé retardera ou même empêchera l'éveil des aptitudes aux fonctions de patron : il y a là un inconvénient ; il se produira, il s'est déjà produit. Alors il y aura plus d'ouvriers et moins de patrons. Et il en sera de la science comme de l'industrie. Je sais bien que d'envisager les choses de ce biais cela choque nos habitudes. Mais il nous faut changer d'habitudes, puisque les conditions du travail scientifique changent autour de nous. M. Pierre Lasserre, voulant écrire un pamphlet, ne s'est nullement inquiété de ces conditions nouvelles. Il les raille. Et c'est tout. En revanche, il termine son livre par l'esquisse d'un enseignement supérieur conforme à son idéal. Cette esquisse n'est vraiment pas intéressante : elle n'apprend rien, ne suggère rien. M. Pierre Lasserre n'est à son aise, on le dirait du moins, que dans les moments où il

abat. C'est assez pour un pamphlétaire. Je croyais à M. Pierre Lasserre d'autres ambitions.

L. D.

LE BON (Dr Gustave). — **La Révolution française et la Psychologie des révolutions**, (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique ; 328 p.).

Cet ouvrage, qui témoigne d'une originalité, d'une indépendance et d'une force de pensée remarquables, a pour objet de montrer le rôle qu'ont joué la logique affective, la logique mystique et la logique collective dans les révolutions religieuses et politiques, en particulier dans la Révolution française. Il comprend une Introduction : *Les Revisions de l'histoire* et trois parties : — *I. Les éléments psychologiques des mouvements révolutionnaires ; — II. La Révolution française ; — III. L'évolution moderne des principes révolutionnaires.* La première partie est divisée en deux livres, où l'auteur étudie les caractères généraux des révolutions (livre premier) et les formes mentales prédominantes pendant les révolutions (liv. II). La seconde partie se compose de trois livres : le premier sur les origines de la Révolution française ; le second sur les influences rationnelles, affectives, mystiques et collectives qui ont agi pendant la Révolution ; le troisième, sur la lutte qui s'est produite entre les influences ancestrales et les principes révolutionnaires. Dans la troisième partie, l'auteur fait connaître, en trois chapitres, ses vues sur le progrès des croyances démocratiques depuis la Révolution (ch. i) ; sur les conséquences de l'évolution démocratique (chap. ii) ; sur les formes nouvelles des croyances démocratiques (chap. iii).

Quelques pages de conclusion résument les idées qui ont inspiré l'ouvrage et font bien comprendre l'intérêt qu'il présente. Nous citerons quelques passages :

« Les principales révolutions qui ont remué l'histoire ont été étudiées dans ce volume. Mais nous nous sommes attaché, surtout à la plus importante de toutes, à celle qui bouleversa l'Europe pendant vingt ans et dont les échos retentissent encore.

« La Révolution française est une mine inépuisable de documents psychologiques. Aucune période de la vie de l'humanité ne présente pareille série d'expériences accumulées en un temps si court.

« A chaque page de ce grand drame, nous avons trouvé de nombreuses applications des principes exposés dans nos divers ouvrages sur l'âme transitoire des foules et sur l'âme permanente des peuples, sur l'action des croyances, sur le rôle des influences mystiques, affectives et collectives, sur le conflit des diverses formes de logique...

« Il y eut toujours opposition complète entre les volontés individuelles des hommes et les actes des Assemblées dont ils faisaient partie.

« C'est qu'en réalité ils obéissaient à des forces invisibles dont ils n'étaient pas maîtres. Croyant agir au nom de la raison pure, ils subissaient des influences mystiques, affectives et collectives incompréhensibles pour eux et que nous commençons seulement à discerner aujourd'hui...

« Commencée par la bourgeoisie à son profit, la Révolution devint vite un mouvement populaire, et du même coup une lutte de l'instinct contre le rationnel, une révolte contre toutes les contraintes qui font un civilisé du barbare...

« L'histoire des multitudes pendant cette période est éminemment instructive. Elle montre l'erreur des politiciens qui attribuent toutes les vertus à l'âme populaire.

« Les faits de la Révolution enseignent au contraire qu'un peuple dégagé des contraintes sociales, fondement des civilisations, et abandonné à ses impulsions instinctives, retombe vite dans la sauvagerie ancestrale. Toute révolution populaire est un retour momentané à la barbarie...

« La Révolution représente le conflit des forces psychologiques, libérées des freins chargés de les contenir. Instincts populaires, croyances jacobines, actions ancestrales, appétits et passions déchaînés, toutes ces influences diverses se livrèrent pendant dix ans de furieuses batailles, qui ensanglantèrent la France et la couvrirent de ruines.

« Vu de loin, cet ensemble constitue le bloc de la Révolution. Il n'a rien d'homogène. Sa dissociation est nécessaire pour comprendre ce grand drame et mettre en évidence les impulsions qui ne cessèrent d'agiter l'âme de ses héros. En temps normal, les diverses formes de logique qui nous mènent : rationnelle, affective, mystique et collective s'équilibrent à peu près. Aux époques de bouleversement, elles entrent en conflit et l'homme cesse d'être lui-même (p. 316 et suiv.). »

OSTWALD (W.). — **Les grands hommes**, traduit par le Dr *Marcel Dufour* (in-12, Flammarion, Bibliothèque de philosophie scientifique; 328 p.).

Cet ouvrage comprend treize chapitres dont six sont consacrés à la biographie de six savants : *Hemphry Davy* (ch. II) ; *Julius-Robert Mayer* (ch. III) ; *Michel Faraday* (ch. IV) ; *Justin Liebig* (ch. V) ; *Charles Gerhard* (ch. VI) ; *Hermann Helmholtz* (ch. VII) ; Voici les titres des sept autres chapitres : *Préliminaires* (ch. I) ; *Idées générales* (ch. VIII) ; *La jeunesse* (ch. IX) ; *L'œuvre importante* (ch. X) ; *Classiques et Romantiques* (ch. XI) ; *Et plus tard ?* (ch. XII) ; *Conclusion* (chap. XIII). Les six chapitres biographiques renferment des documents très intéressants sur les travaux et les découvertes des savants auxquels ils sont

consacrés. De ces documents, l'auteur cherche à tirer des conclusions pratiques sur la façon dont l'instruction des enfants doit être conduite pour ne pas étouffer les intelligences et pour favoriser la formation des futurs grands savants (ch. VIII et IX). Nous aurions de sérieuses réserves à faire sur quelques-unes de ces conclusions, notamment sur les vues qu'il exprime au sujet de l'enseignement du latin :

« Au moyen âge, dit-il, alors que l'école et l'Université étaient des fondations exclusivement ecclésiastiques, le latin, langue de l'Église, était le commencement de toute culture, et, tant que les savants publiaient leurs travaux en latin, le latin était la porte d'entrée de toute science. Mais aujourd'hui il n'y a plus qu'une partie extrêmement réduite des travaux scientifiques qui paraissent en latin, et ceux qui paraissent en cette langue appartiennent, en majeure partie, à la scolastique moderne. Depuis longtemps, le latin n'est plus la porte de la culture, il est devenu plutôt son pire empêchement. Ce n'est pas là une synthèse décorative ; c'est malheureusement la pure vérité. Au gymnase, on consacre à l'enseignement de cette langue incomparablement plus de temps qu'à toute autre matière : tout ce temps est perdu pour la culture, et souvent l'écolier, orienté de façon foncièrement absurde, n'est plus capable de chercher ailleurs l'instruction qu'on ne lui a pas donnée.

« On ne peut donc plus parler, même pour la forme, de la valeur intrinsèque du latin, mais on a trouvé pour la circonstance un autre mot à effet : l'éducation formelle, et, si vous demandez ce que signifie cette expression, on vous expliquera que l'habitude d'appliquer les règles de la grammaire et de la syntaxe doit entraîner l'esprit des jeunes gens à penser logiquement et correctement. Le but est louable, il faut le reconnaître, mais le moyen est complètement manqué. Pour qu'on puisse apprendre la logique avec une certaine matière, il faut que cette matière soit elle-même logique, et l'on ne peut dire d'aucune langue qu'elle soit logique, pas plus des anciennes que des nouvelles. Car toutes les règles des langues ont des exceptions, et de là vient la conception de règle ou de loi lâche. L'usage du latin correct, c'est-à-dire conforme à certains modèles arbitrairement choisis n'est donc pas une affaire de logique ; mais une affaire de mémoire... Il suffit d'étudier, avec les règles de la plus simple logique, quelques particularités linguistiques du latin ou de tout autre idiome pour découvrir aussitôt que le caractère de la langue n'est qu'un vestige d'une pensée toute primitive et imparfaite, absolument figurative (allégorique) et aussi éloignée de la clarté du concept qu'un monceau de décombres d'une régularité géométrique quelconque (p. 239 et suiv.) ».

Nous ferons remarquer que ce jugement superficiel et tranchant est loin de s'accorder avec l'opinion de nos savants français (du savant mathématicien Henri Poincaré, par exemple) sur l'importante question pédagogique dont il s'agit. M. Oswald ne paraît ni bien con-

naître la nature, ni bien comprendre la valeur et la force des raisons qui ont été et peuvent être invoquées pour la défense des humanités.

RICHARD (Gaston). — **La Sociologie générale et les lois sociologiques** (in-12, Doin ; 396 p.).

Le livre de M. Gaston Richard est une réaction vigoureuse et souvent décisive contre les prétentions et les méthodes de l'école dite sociologique. Ce n'est point qu'il s'attarde à les discuter directement et longuement. La critique proprement dite du système de M. Durkheim n'occupe guère qu'une huitaine de pages (p. 44-52), mais c'est une des plus fortes que nous ayons rencontrées. Tandis que M. Durkheim, après avoir en 1895 tracé « le plan d'une science unique de faits sociaux », ramène aujourd'hui la sociologie à un « corpus de sciences sociales », M. Richard s'efforce d'établir la possibilité d'une sociologie générale comme science définie et à objet limité. Cette science ne vise pas à remplacer la métaphysique, à résoudre tous les problèmes de la morale, de la philosophie religieuse, de la logique, encore moins ceux de la théorie de la connaissance. Elle cherche à nous faire connaître la société, ses éléments, ses rapports avec la nature et avec l'activité individuelle ; et nous pensons avec l'auteur que la tâche ainsi comprise est déjà assez ample.

Ce qui caractérise la doctrine de M. Richard, c'est un effort pour aboutir à une conception du déterminisme sociologique qui soit compatible à la fois avec les exigences indispensables de la science et avec ce qui est essentiel à la civilisation humaine. On doit commencer par établir des faits sociaux et énoncer leurs lois empiriques. Cela fait, il s'agit de rechercher les rapports que ces faits soutiennent soit avec les lois du monde extérieur (lois de la nature au sens strict du mot), soit avec l'activité mentale de l'individu, avec les motifs de cette activité, avec le travail intérieur par lequel chacun de nous est ou peut être l'artisan de son propre caractère (p. 277). L'origine des lois sociales étant dans les tendances et les habitudes (p. 301), la sociologie générale se rattache à la psychologie qui étudie spécialement l'automatisme humain. Or, cet automatisme « a de grands modificateurs que l'on peut ramener à deux : 1° l'adaptation au milieu physique et par suite l'ensemble des lois que l'on peut appeler anthropologiques ; 2° la vie intérieure de l'esprit en chaque individu. L'influence des conditions de l'adaptation peut donner à l'automatisme collectif cette rigidité, cette constance que l'on a en vue lorsqu'on parle de la différence des races et de la persistance de leurs caractères à travers l'histoire. Par contre, si l'individu vit d'une vie mentale et affective profonde, l'automatisme social pourra s'assouplir à son profit. De riches individua-

lités pourront ainsi rendre plus plastiques les habitudes sociales existantes et même en inaugurer de nouvelles » (p. 305). « Plus l'adaptation active, dit encore M. Richard, prévaut sur l'adaptation organique, plus l'automatisme est plastique ; plus l'adaptation humaine ressemble à l'adaptation animale, plus l'automatisme est rigide et fixe. Là est la grande différence entre le sauvage et le civilisé : le sauvage est comme ankylosé dans ses habitudes et ses traditions sociales. Au contraire, avec le développement de la culture, l'extension des cercles sociaux et du commerce matériel ou intellectuel, avec la différenciation des Communautés, les traditions s'assouplissent et l'habitude sociale finit par s'harmoniser avec la spontanéité des volitions individuelles. » (p. 344).

Nous attachons la plus grande importance à cette étude des lois sociales dans leur rapport avec les lois naturelles qui occupe spécialement la troisième partie du livre de M. Richard. Mais nous tenons à signaler ses critiques de la théorie du consensus social ou solidarisme (p. 53-96) : l'hypothèse de la solidarité ne doit être considérée que comme un principe d'action et, d'autre part, l'analogie de l'organisme et de la Société ne peut qu'égarer la recherche sociologique. M. Richard écarte également le déterminisme économique ; celui-ci prétend à tort faire jouer aux lois économiques, le rôle que les lois mécaniques jouent dans les sciences de la nature et il succombe à une critique qui réduit la loi économique à une tendance (p. 97-144). Ces deux hypothèses écartées, M. Richard pense que la vraie base de la sociologie est dans la distinction de la Société et de la Communauté, la seconde seule impliquant conscience d'une foi commune, par conséquent consensus volontaire, solidarité morale : « Le processus de la Société obéit à des *lois* au sens propre du mot, tandis que le processus de la communauté n'obéit qu'à une forme de la causalité naturelle qui n'a peut-être des lois qu'en un sens détourné et indirect, la *motivation* (p. 169). » Indiquons enfin l'étude sur les rapports de la sociologie et de l'histoire : presque tout y serait à citer (p. 183-275).

M. Gaston Richard a rendu le plus grand service à la sociologie en établissant son indépendance à l'égard d'une école qui, finissant par la substituer à la métaphysique, risque de la compromettre et de lui ôter tout objet.

ROUSSEL DESPIERRES. — **La hiérarchie des principes et des problèmes sociaux** (in-8°. Bibliothèque de philosophie contemporaine, F. Alcan ; 243 p.).

Selon M. Roussel Despierres, notre société démocratique est menée par des principes contradictoires. On a beau se dire individualiste, on ne sait l'être. Mieux que cela. On ne sait pas vraiment concevoir l'individu.

Or, il s'agit de substituer aux droits actuels de l'individu tels qu'on les définit des droits plus fondés et plus véritables. N'oublions pas : 1° que l'idée domine la matière ; 2° que l'homme n'est point fait pour subir la nécessité, l'obéissance à des nécessités même scientifiques, fussent-elles irréfragables, n'étant pas un idéal ; 3° que l'idée gouverne la réalité, dompte et déjoue la loi, transforme l'univers, plus vivante, en un sens, plus réelle que lui, puisque « comme l'a vu Pascal, elle comprend l'univers qui ne la comprend pas » (p. 225).

On ne s'attendait guère à voir Pascal en cette affaire. On s'y attendait même d'autant moins que, si Pascal a constaté que l'univers est inconscient et irresponsable, il n'en écrase pas moins l'homme. Or, si l'homme est conscient et responsable, et qu'il se laisse écraser par la nature, ce n'est point à la nature qu'il faut s'en prendre, mais à l'homme.

Je me garderai pourtant d'inviter l'individu à ne tenir compte ni des nécessités naturelles, ni de la solidarité sociale. *Dura lex ; sed lex.* Je ne partage donc pas l'optimisme de M. Roussel Despierres. Et son individualisme radical, s'il est le plus beau des rêves, n'en est pas moins, un rêve. Je reste persuadé comme lui que le bien de l'individu est la fin de toute entreprise sociale : je crois comme lui à la nécessité de hiérarchiser les principes et les problèmes. Seulement, avant de hiérarchiser, il importe de discuter longuement sur ce que l'on se propose de hiérarchiser. Car supposez que l'individu ne soit point en son fond une réalité indépendante, supposez avec M. Durkheim, et M. Durkheim n'est point seul de cet avis, que l'individu soit double, qu'il y ait en lui « du social », il est à craindre que la négligence de ce dernier élément, et non seulement sa négligence, mais sa méconnaissance assure l'échec de la tentative. Justice, droit, solidarité, lutte, affirme-t-on, échelons inférieurs de l'ascension humaine. L'avenir ira bien au delà. La science même ne suffira pas. Elle ne satisfait pas la curiosité. Elle ne satisfait pas le cœur. Joie, beauté, amour, voilà les échelons suprêmes de l'ascension » (p. 239). Et donc l'intolérance, la haine, le despotisme n'oseront plus s'étaler. Le problème économique se subordonnera au problème moral, la vie pratique à la vie de l'esprit, la matière à l'idéal... etc. Et ce sera la fin du monde, ajouterons-nous, car l'homme se dégoûtera d'un monde où il ne trouvera plus rien à se soumettre. Le plus sage serait dès lors de laisser le paradis au ciel et la béatitude aux saints... et de ne s'enchanter d'un si beau rêve que dans les heures qui nous invitent au sommeil. Je n'en ai pas moins lu le rêve de M. Roussel Despierres avec plaisir et je le félicite de son goût pour la vie. Un homme qui attend de la vie ce qu'il nous déclare en attendre, fût ce dans un lointain avenir, doit savoir apprécier les biens de l'existence présente : ce qui dénote un fort heureux caractère.

L. D.

ROUX (Adrien). — **Passé, Présent et Avenir social, conceptions et prévisions d'Auguste Comte** (in-8°, librairie positiviste G. Crès et Cie; 131 p.).

Le but de ce livre est comme l'indique l'auteur, dans une courte *Préface*, de vulgariser les conceptions d'Auguste Comte en donnant un résumé de ses divers écrits.

M. A. Roux nous explique comment il a entendu établir ce résumé :

« Je n'ai pu, dit-il, accepter toutes les idées passées par ma plume, une telle identification de deux esprits est impossible, j'ai adopté les unes, repoussé les autres, sans m'astreindre toujours à formuler par des annotations une opinion personnelle de valeur secondaire. J'ai pu cependant négliger des passages considérés comme essentiels par des positivistes militants, et dois m'excuser à l'avance si j'en ai involontairement altéré quelques-uns dans leur signification...

« J'estime qu'il est d'un haut intérêt public d'essayer de mettre en lumière, de dégager cette œuvre initiale de puissante originalité, de celle de continuateurs ardents et loyaux, mais dont les efforts n'ont encore abouti qu'à de faibles résultats.

« Auguste Comte semble d'ailleurs avoir fait tort à ses disciples en les entraînant dans la voie d'une propagande religieuse, au lieu de les inviter simplement à développer avec lui le plan génial de l'immortel Condorcet (*Préface*, p. 2). »

M. Roux n'hésite pas à déclarer qu'il voit dans la Religion comtiste de l'Humanité une doctrine morale universelle, non une religion au sens propre de ce mot, c'est-à-dire au sens d'hommage de l'homme à une intelligence supérieure, attendu que le Grand Être humanité n'est « qu'à demi conscient, et infime fraction de l'Univers ». « La philosophie, ajoute-t-il, conduit à l'observation d'une morale scientifiquement déterminée après étude et raisonnement ; mais il y a loin de là à conclure qu'il n'est rien au-dessus de l'humanité, de conscient, de capable de nous faire sentir sa volonté. Nul ne le sait, à commencer par les fondateurs de religions qui ont affirmé le savoir, et en cette matière la négation est aussi téméraire que l'affirmation (p. 3). »

URTIN (Henri). — **L'action criminelle. Etude de philosophie pratique.** (in 8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 268 p.).

Cet ouvrage se fait remarquer par la manière purement objective — mieux vaudrait peut-être dire purement formaliste — dont le crime y est défini : tout acte qui donne lieu à une peine prévue par le Législ-

lateur (p. 15). La caractéristique d'un acte semblable étant d'être une révolte de l'individu contre la loi, il y a lieu de distinguer les crimes inférieurs, commis par les hommes en retard sur la législation de leur temps et qui « font passer leur bien avant celui des autres » des crimes supérieurs dont les auteurs, tel Socrate, sont, au contraire, en avance sur leur époque et « s'exposent à une peine parce qu'ils mettent l'intérêt social avant leur propre bien-être, leur propre sécurité. » (p. 204). Le remède à cette double criminalité consiste, d'après M. Urtin, dans le développement des associations libres ; les unes, intérieures à l'État, groupent les hommes d'après leurs différentes fins particulières, rapprochent l'individu de la Loi en lui inculquant le sens de la discipline sociale et révèlent au législateur les aspirations de la conscience contemporaine ; les autres, plus larges, que les nations elles-mêmes, constituent les sectes métaphysiques et religieuses, que l'Etat ne peut que respecter et auxquelles il a le devoir de laisser toute liberté pour leur développement progressif.

Nous nous contenterons de signaler en quelques lignes les réflexions que nous inspirent ces thèses. Il nous paraît vraiment trop simple de définir le crime par la seule violation de la loi positive sans égard à la nature morale de celle-ci et de traiter, en conséquence, les protestations de la conscience opprimée comme un crime supérieur. Bayle en avait déjà fait la remarque : « Afin que les peines qu'un roi fait souffrir à ses sujets qui n'ont pas obéi à ses ordonnances soient justes, disait-il (Commentaire philosophique, t. I[er], p. 172), il faut que ces ordonnances soient fondées sur quelque bonne raison ; autrement un roi pourrait justement punir ceux d'entre ses sujets qui n'auraient pas les yeux bleus, le nez aquilin, les cheveux blonds, qui ne trouveraient pas bonnes certaines viandes, qui n'aimeraient pas la chasse, la musique, l'étude, etc... de sorte qu'il faut demeurer d'accord que, pour vexer des sujets justement, il ne suffit pas de dire, d'une manière vague, qu'ils ont contrevenu aux ordonnances ; il faut dire, en particulier, qu'ils ont contrevenu à des ordonnances ou justes ou, du moins, telles qu'il n'y avait qu'une négligence déraisonnable qui y fît contrevenir. » L'élimination des notions de justice et de droit, sans lesquelles la philosophie pratique ne manie plus que des abstractions, fausse les données du problème criminologique et finit par jeter l'auteur dans des difficultés à peu près insolubles, parce qu'il n'ose ni absoudre les crimes inférieurs, ni condamner pleinement les soi-disant crimes supérieurs (3[e] partie chap. VI). Quant au développement des associations, où M. Urtin voit un moyen d'adoucir les oppositions entre les hommes et de favoriser l'unité sociale, ce qui rapproche assez curieusement ses théories des idées fouriéristes, il doit également demeurer, à notre avis, subordonné à l'observation des principes de la morale rationnelle. En dehors de cette règle, les petites

sociétés sont loin d'être des instruments de progrès : sans parler des associations de malfaiteurs, contre lesquelles la Loi a dû prendre des mesures sévères, l'expérience montre trop bien, au sein de certains Syndicats contemporains, un esprit d'intolérance et un mépris de la liberté d'action et de pensée que n'auraient désavoués ni les États ni les Églises d'autrefois.

IV

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET CRITIQUE

Andler (Ch.), Basch (V.), Benrubi (J.), Bouglé (C.), Delbos (V.), Dwelshauvers (G.), Groethuysen (B.), Norero (H.). — **La philosophie allemande au XIXe siècle** (in-8°, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; vi-254 p.).

Ce livre reproduit une série de conférences faites durant l'hiver 1910-1911, à l'*École des hautes études sociales*. Il est précédé d'une *Préface* où M. Andler nous dit que toutes les leçons de cette série ne se trouvent pas dans le volume présent, mais qu'elles seront reproduites en d'autres volumes.

Les leçons que contient l'ouvrage sont au nombre de sept : I. *Dilthey et son école*, par Groethuysen ; — II. *Husserl, sa critique de psychologisme et sa conception d'une logique pure*, par Delbos ; — III. *La philosophie religieuse: Rudolf Eucken*, par Benrubi ; — IV. *Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine*, par Basch ; — V. *Wilhelm Wundt et la psychologie expérimentale*, par Dwelshauvers ; — VI. *La socio-psychologie de Wundt*, par Norero ; — VII. *Simmel*, par Bouglé. L'ouvrage se termine par une étude de M. Andler sur la *Philosophie des sciences historiques*. Ces sept leçons et l'étude de M. Andler seront lues avec intérêt par les étudiants et les professeurs de philosophie. Nous regrettons de ne pouvoir dire en cette notice quelques mots de chacune d'elles. Nous signalerons particulièrement la seconde, où M. Delbos étudie les vues de Husserl sur le problème essentiel de la Logique, sur le problème « concernant les conditions de la possibilité de la science en général (p. 38) » ; — la troisième, où M. Benrubi expose et apprécie la philosophie religieuse de Rudolf Eucken ; la cinquième consacrée par M. Dwelshauvers à la psychologie expérimentale de Wilhelm Wundt. Nous citerons quelques passages de la conclusion qui termine cette dernière :

« Wundt est véritablement le défenseur de la psychologie quantitative. Bien plus, à part ses disciples, il est presque le seul à la

défendre aujourd'hui. Il a même essayé, en plusieurs endroits de ses œuvres, de comparer les propriétés des états mentaux aux dimensions de l'espace et de les assimiler à celles-ci, pour mieux justifier l'application du nombre cardinal. Cette apologie n'est pas nécessaire, s'il s'agit de défendre l'expérimentation, car elle a conquis ses droits en psychologie. Mais toute la question est de savoir si le nombre cardinal peut recevoir ici une valeur authentique, comme en mécanique et en physique, ou s'il n'est qu'un symbole...

« On peut s'étonner de ce que la psychologie de Wundt est, au point de vue expérimental, très exclusive. Elle l'est réellement, car ce n'est que dans la dernière édition que notre auteur rapporte des expériences d'ordre qualitatif, et encore ne semble-t-il pas y attacher l'importance que prennent pour lui les mesures précises, comme celles qu'on obtient par les méthodes psycho-physiques ou par la méthode des réactions...

« Une autre branche de la psychologie expérimentale que Wundt a reléguée au dernier plan, c'est la pathologie mentale. On la trouve citée très brièvement dans la *Psychologie physiologique*, alors que l'extension donnée aux expériences quantitatives est considérable. C'est surtout en France, grâce à Ribot que l'on a compris d'abord quel profit la psychologie pouvait retirer de l'étude de ces maladies... Quant aux recherches par l'hypnotisme, Wundt ne leur reconnaît pas la portée qu'elles ont réellement (p. 155 et suiv.). »

BELLANGÉ (CHARLES). — **Spinoza et la philosophie moderne** (in-8°, Henri Didier; II-396 p.)

Cet ouvrage, qui témoigne d'une très remarquable érudition, nous donne du spinozisme une interprétation naturaliste, matérialiste et athéiste, qui est bien différente de celle qu'ont soutenue les successeurs panthéistes de Kant, et qui nous ramène, en l'exprimant en termes précis et en l'accusant avec force, à l'idée générale que s'en faisaient les philosophes français du XVIIe et du XVIIIe siècle, chrétiens ou non chrétiens.

Selon l'auteur, la philosophie de Spinoza est entièrement fondée sur les concepts de la science proprement dite (étendue, mouvement, causalité mécanique ou motrice), envisagés comme représentant la vraie et ultime réalité. Elle est par là radicalement opposée au spiritualisme universel, que l'on peut très bien, si l'on veut, appeler l'anthropomorphisme universel de Leibniz, c'est-à-dire à la doctrine qui compose le monde d'individualités conscientes, de monades conçues, comme le dit Leibniz, « à l'imitation de la notion que nous avons des âmes ».

Et cette philosophie matérialiste et mécaniste, que M. Bellangé nous montre dans le spinozisme, est, à ses yeux, la vraie philoso-

phie, parce qu'il la voit confirmée par tous les progrès de la science moderne, avec laquelle elle s'accorde et se confond. Sur cet accord et cette identité essentielle de la vraie philosophie et de la science proprement dite, il expose ses idées très arrêtées et, semble-t-il, très assurées, en trois chapitres intéressants et curieux de son livre (p. 207-301).

La science proprement dite ne saurait être, selon nous, identifiée avec la philosophie. D'après la nature de ses concepts, dont Berkeley et Kant ont clairement établi la subjectivité, elle n'atteint pas la réalité ultime et ne peut nous en donner qu'une fausse idée. C'est précisément par la philosophie, par la vraie philosophie — disons par l'idéalisme néo-monadiste, — que nous pouvons saisir le réel sous le voile dont le couvrent les concepts proprement scientifiques.

Ce qui, à nos yeux, donne un grand intérêt à l'ouvrage de M. Bellangé, ce qui en fait l'originalité, c'est qu'il met en vive lumière la différence, l'opposition qui existe entre le domaine de la science proprement dite et celui de la philosophie. Ce n'est pas dans une notice telle que celles de notre Bibliographie philosophique, qu'il nous est possible de développer nos vues sur cette opposition, sur la manière dont elle doit être comprise.

M. Bellangé explique dans une courte *Préface*, comment la philosophie spinoziste a pu être mal interprétée.

« La philosophie spinoziste, dit-il, se place dans l'évolution intellectuelle européenne à un moment critique : il lui faut, pour éveiller l'intérêt des spécialistes, s'astreindre à un mode de philosophie théologique et métaphysique hérité de la tradition scolastique, tandis qu'elle n'est occupée en réalité que d'aider à l'explication mathématico-mécanique du monde, dont Galilée, Hobbes, Descartes, viennent d'ébaucher le programme ; elle associe, par suite, dans ses formules à double fond l'immanence et la transcendance, c'est-à-dire deux conceptions de la nature et de l'homme inconciliables ; et c'est cette amphibologie, dont nous trouvons la cause à la fois dans la crainte des préjugés et dans un éclectisme ou esprit de synthèse naturel à l'auteur, que nous devons avoir sans cesse présente à l'esprit pour ne pas nous égarer (*Préface*, p. I). »

BENDA (Julien). — **Le Bergsonisme ou une Philosophie de la Mobilité** (in-12, *Mercure de France*, 134 p.)

L'objet de ce livre est d'examiner et d'apprécier le but, la méthode et les résultats de la philosophie bergsonienne. Il en contient une critique dont la sévérité forme contraste avec l'admiration que le bergsonisme inspire à nombre d'écrivains, notamment à M. Ed. Le Roy. On peut, croyons-nous, reprocher à cette critique un esprit trop combatif ; mais nous sommes obligé de reconnaître que, sur plus d'un point, elle paraît sérieuse et fondée.

L'intuition est la méthode bergsonnienne. Mais qu'est-ce que l'intuition? M. Benda a fait remarquer que, dans les divers écrits de M. Bergson, le mot intuition a reçu des sens très différents. Il distingue quatre intuitions bergsoniennes :

« 1° Il y a d'abord, la connaissance *absolutiste* ou connaissance qui saisit l'objet *en lui-même*, au lieu de le comprendre par ses rapports avec d'autres objets (p. 33)...

« 2° Il y a encore l'*invention intellectuelle*, soit l'Intelligence en tant qu'elle forme des concepts nouveaux, qu'elle invente des catégories nouvelles, par opposition à ce que M. Bergson paraît prendre pour de l'*inertie intellectuelle*, soit l'Intelligence, en tant qu'elle classe ce qu'elle trouve dans d'anciennes catégories toutes faites. (Rien à voir n'est-ce pas? avec la précédente intuition). Cette invention intellectuelle est, paraît-il, particulièrement nécessaire pour comprendre la vie (p. 40)...

« 3° Une autre intuition de M. Bergson, c'est la faculté de trouver un *sens* (ou de retrouver un sens préconçu) à un ensemble de faits par opposition à l'acceptation brute de ces faits, à l'opération brute de les répartir mécaniquement sous quelques étiquettes (p. 47)...

« 4° Cette (quatrième) intuition, c'est l'instinct, c'est le vouloir, c'est l'action, en tant que l'instinct n'est point connaissance, en tant qu'il n'est point langage, en tant qu'il est la continuation même de la vie organique (p. 49). »

M. Benda ne manque pas de citer des passages tirés des écrits de M. Bergson où ces quatre intuitions sont nettement caractérisées et qui justifient la distinction qu'il établit entre elles.

La quatrième intuition, l'intuition-instinct est celle que M. Bergson et ses disciples opposent à l'intelligence et qu'ils entendent mettre au-dessus de l'intelligence. « Cette fois, dit M. Benda, nous y sommes. Cette intuition-là est bien l'intuition annoncée : elle est bien inintellectuelle, et elle est bien adaptée au mouvement, bien adaptée au seul mouvement, elle *se moule* sur la forme même de la vie, elle est *commensurable* avec la vie, elle *coïncide* avec la vie, bien mieux! elle *est* la vie (p. 51). »

C'est l'intuition-instinct, qui, selon notre auteur, explique le succès de la doctrine bergsonienne. « Nous ferons observer, dit-il quel attrait devait être une telle philosophie pour une société qui entend ne point faire l'effort de comprendre, jouir violemment de la vie, et toucher en même temps les avantages qui, quoi qu'elle en dise, continuent de s'attacher au renom de l'intellection... Le succès de l'Intuitionnisme tient surtout à ce qu'il proclame la supériorité du vagissement sur la parole, du tâtonnement sur la maîtrise, de l'esprit qui se cherche sur l'esprit qui se possède; on conçoit que des docteurs brouillons, des bardes embourbés, des poétesses mobiles, que tous les incapables d'une pensée possédée se soient rués au triomphe

d'une philosophie qui érige leur inquiétude en sommet esthétique et leur jette en pâture l'esprit maître de lui (p. 59). »

Il est inutile de dire que nous sommes loin d'admettre et même que nous avons quelque peine à prendre au sérieux une méthode de philosopher qui prétend subordonner l'intelligence à l'instinct. On ne peut comprendre cette subordination qu'à la condition d'élever l'office de l'instinct en y faisant entrer implicitement les concepts les plus élevés de l'intelligence, et d'abaisser la fonction de l'intelligence en ne lui reconnaissant qu'un objet, l'action, et, par suite, qu'une valeur utilitaire, en la réduisant au rôle de l'instinct par la fin exclusivement pratique qu'on lui assigne.

BRÉHIER (Émile). — **Schelling**
(in-8°, F. Alcan, Collection des Grands Philosophes; VII-314 p.).

Cet ouvrage, consacré à la biographie et à l'examen des œuvres de Schelling, est divisé en trois parties : — I. *Les premiers travaux ;* — II. *Schelling à Iéna ;* — III. *Le problème religieux.* La première partie comprend deux chapitres : — I. *Philosophie et critique ;* — II. *Les débuts de la philosophie de la nature.* La seconde partie se compose de cinq chapitres : — I. *Schelling et les romantiques ;* — II. *La philosophie de la nature ;* — III. *L'idéalisme transcendantal ;* — IV. *La philosophie de la liberté ;* — V. *La philosophie de l'art.* La troisième partie est divisée en cinq chapitres : — I. *Philosophie et religion ;* — II. *Le problème de la liberté, traditionnalisme et nationalisme ;* — III. *Les âges du monde ;* — IV. *La notion du devenir ;* — V. *Mythologie, révélation et philosophie positive.*

Les chapitres que nous avons lus avec le plus d'intérêt et qui nous paraissent avoir une importance spéciale sont : dans la seconde partie, les chapitres III et IV où l'auteur fait connaître le rapport de Schelling avec Fichte et les divergences de leurs doctrines ; dans la troisième partie, le chapitre premier, où il compare les vues opposées de ces deux philosophes sur l'intuition de l'absolu, et le chapitre V, où il montre clairement la ressemblance et la différence qui existent entre la philosophie de Schelling et celle de Hegel.

L'ouvrage se termine par une *Conclusion*, où M. E. Bréhier essaie de caractériser le philosophe de Schelling et nous dit ce qu'il faut penser de l'irrationalisme qui, selon Hartmann, distinguerait cette philosophie de celle de Hegel et la rapprocherait des principes soutenus par Schopenhauer.

Nous citerons le passage suivant où il explique très bien en quoi ces deux formes de l'irrationalisme, le volontarisme et le contingentisme, tels qu'ils se présentent chez Schelling, diffèrent, le premier du volontarisme de Schopenhauer, le second, du contingentisme de M. E. Boutroux :

« Le volontarisme, c'est l'affirmation que l'on trouve (chez Schelling) dès 1809, que l'être originaire est essentiellement volonté : depuis, Schelling n'a jamais cessé de penser que les principes qui agissent dans le devenir n'étaient ni des notions abstraites, ni des principes formels, mais des volontés. De plus, il désigne l'être suprême comme absolue liberté, qui ne reçoit aucune sorte de détermination. Cela suffit-il à en faire un précurseur de Schopenhauer ? Historiquement, la question est obcure ; les notes de Schopenhauer cependant nous font voir clairement qu'en 1812 ou 1813, il n'avait nullement remarqué les passages volontaristes du traité sur la Liberté. D'autre part, les leçons orales où Schelling a développé la théorie sont postérieures à l'opparition du *Monde comme volonté*. Mais il y a plus, le mot ne recouvre nullement le même concept. Sans doute la volonté de Schelling est, comme celle de Schopenhauer, un vouloir magique et évocateur du réel. Mais chez le pessimiste, elle est essentiellement volonté de vivre ou bien volonté d'anéantissement, elle n'est volonté de savoir, de conscience que tout à fait indirectement, pour autant que le savoir est au service de la vie. Et c'est là le véritable volontarisme ; mais, dans Schelling, cette volonté est le vouloir de la conscience ; loin d'être irrationnelle, elle est l'entendement lui-même.....

« Il y a deux sortes de contingentisme, l'un portant sur l'essence l'autre sur l'existence. Le premier, qui affirme l'impossibilité de déduire rationnellement ou de réduire à l'unité la richesse des formes du réel, est celui de nos jours ; ce n'est pas l'existence de fait, mais le contenu des lois de la nature qu'Émile Boutroux déclare contingent. Telle n'est pas du tout la doctrine de Schelling ; les formes de l'être y sont déterminées d'une façon absolument nécessaire par cette sorte de volonté de conscience, de vouloir être pour soi qui est le moteur du devenir : la contingence ne porte pas sur le point de savoir ce que sera cette réalité, mais seulement si cette réalité déterminée *ne varietur* existera ou non. Par conséquent et d'abord toutes les formes de l'être sont spéculativement déterminées. Il y a plus : l'acte même par lequel l'absolue liberté réalisera ces formes est au fond commandé par cette espèce de poussée de l'être vers la conscience toujours plus grande, plus épanouie (p. 298 et suiv.). »

COMTE (Auguste). — **Pages choisies**. Notice sur la vie et l'œuvre de Comte et commentaires reliant les divers morceaux, par *Roger Picard* (in-12, librairie positiviste Georges Crès et Cie ; 387 p.).

Ces morceaux choisis, méthodiquement distribués et commentés avec une rare intelligence, forment, avec la notice biographique qui les précède, un ouvrage qui fait très bien connaître et comprendre

le positivisme comtiste. Le volume se compose d'une Introduction et de quatre parties. L'introduction est intitulée : *La philosophie positive, son but et ses avantages généraux.* La première partie (*Philosophie des sciences*) est divisée en deux sections : I. *Classification des sciences positives ;* II. *Les sciences positives.* La seconde partie (*La physique sociale ou sociologie*) comprend sept sections pour la sociologie dogmatique et quatre pour la sociologie historique. Les sections qui se rapportent à la sociologie dogmatique sont : I. *Décadence des anciens systèmes politiques ;* — II. *La crise sociale ;* — III. *La nouvelle politique ;* — IV. *De la méthode en sociologie ;* — V. *Position encyclopédique de la sociologie ;* — VI. *Statique sociale ou théorie de l'ordre ;* — VII. *Dynamique sociale ou théorie du progrès.* Les quatre sections qui se rapportent à la sociologie historique sont : I. *Considérations générales sur la sociologie historique ;* — II. *L'état théologique ;* — III. *L'état métaphysique ;* — IV. *L'élaboration de l'état positif.* La troisième partie (*Morale et éducation*) est divisée en deux sections : I. *La morale ;* — II. *L'éducation.* La quatrième partie (*Le positivisme religieux*) comprend quatre sections : I. *La mission de la sociologie ;* — II. *Théorie générale de la religion ;* — III. *Le culte et le dogme positivistes ;* — IV. — *Le régime positif : organisation et fonctionnement.*

FABRE (JOSEPH). — **Jean-Jacques Rousseau** (in-12, F. Alcan ; 251 p.)

Il n'est aucun des quarante-deux chapitres dont se compose ce livre qui ne soit d'un haut intérêt. Ceux qui nous paraissent surtout mériter l'attention sont le chapitre II : *Rousseau censeur de l'évolution intellectuelle, de l'évolution politique et de l'évolution morale de la société ;* — le chapitre VIII : *Pestalozzi et Frœbel disciples de Rousseau ;* — le chapitre XI : *La nature de la femme, sa vocation et son éducation selon Rousseau ;* — le chapitre XIV : *La morale de Rousseau précurseur de Kant ;* — le chapitre XVI : *La religion naturelle chez Rousseau précurseur de Kant ;* — le chapitre XIX : *Le théisme moral de Rousseau et son épuration du christianisme ;* — le chapitre XXIV : *L'unité du pouvoir et le parlementarisme condamnés par Rousseau ;* — le chapitre XXVIII : *Comment Rousseau méconnaît le droit de propriété et la liberté de conscience ;* — le chapitre XXXI : *Essence de la volonté générale et de la loi selon Rousseau ;* — le chapitre XXXV : *La question sociale et sa solution selon Rousseau.*

M. J. Fabre met très bien en lumière l'influence que Rousseau a exercée sur Kant et les rapports de la pensée du premier avec celle du second en philosophie morale et religieuse. Nous citerons ici quelques passages caractéristiques sur ce sujet :

« Tandis que, selon Kant, c'est la raison qui commande d'agir conformément à une maxime telle que nous puissions vouloir qu'elle soit érigée en loi universelle, Rousseau pense que le principe stimu-

lant est l'amour naturel du bien, et il tend à substituer au principe impératif le principe persuasif.

« Kant a raison de mettre en lumière le fait capital de l'obligation trop laissé dans l'ombre par Rousseau ; mais Rousseau ne se trompe pas quand il juge qu'une idée pure ne saurait par elle seule produire la détermination. Le sentiment est l'unité vivante où se fondent ensemble la pensée et le vouloir (ch. XIV, p. 111). »

« Liberté, immortalité, providence, ces trois corollaires de l'obligation morale que Kant affirmera dans ses trois *Critiques*, Rousseau les affirme dans sa *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Ce sont les croyances fondamentales pour l'un et pour l'autre. Seulement, tandis que Kant mettra en pièces sous les coups de sa dialectique toutes les démonstrations de l'école et n'admettra que la certitude morale qui relie nécessairement au concept inébranlable du devoir les concepts de la liberté, de l'immortalité et de Dieu, Rousseau entreprendra de prouver la liberté par le sens intime, l'immortalité par la spiritualité de l'âme déduite elle-même des caractères de la pensée, Dieu par l'ordre universel, qui exclut l'hypothèse d'une fatalité aveugle produisant des êtres intelligents.

« Ce qui est commun à l'un et à l'autre, c'est l'exclusion du pur dogmatisme, c'est l'appel à la raison pratique, c'est l'invention des croyances rationnelles, c'est la préoccupation de triompher particulièrement des incertitudes qui touchent aux intérêts vitaux de l'humanité (Ch. XVI, p. 118). »

« Qu'est-ce, au fond, que cette volonté générale que Rousseau juge infaillible et qu'il distingue de la volonté actuelle d'un peuple ?

« C'est la pure expression du vouloir commun sur les points qui touchent au bien commun.

« Du moment où prévalent des volontés particulières, du moment où l'on vise des intérêts particuliers, elle est éludée. « Le citoyen, dit Rousseau, « qui détache son intérêt de l'intérêt commun voit bien « qu'il ne l'en peut séparer tout à fait ; mais sa part du mal public ne « lui paraît rien auprès du bien exclusif qu'il prétend s'approprier. Ce « bien particulier excepté, il veut le bien général pour son propre « intérêt, tout aussi bien qu'aucun autre. La faute qu'il commet est « de changer l'état de la question, en sorte qu'au lieu de dire par son « suffrage : *Il est avantageux à l'Etat*, il dit : *Il est avantageux à tel « homme, ou à tel parti, que tel avis passe.* »

« La volonté générale ainsi caractérisée tend à se confondre avec le grand principe de Kant sur la nécessité d'universaliser les maximes de nos actions pour en reconnaître la moralité, et elle revient à l'adoption de la règle suivante : Citoyen, vote de telle sorte que la raison de ton vote puisse être érigée en une loi pour tous, présents et à venir (ch. XXXI, p. 190). »

Il y aurait, croyons-nous, des réserves à faire au point de vue philosophique, d'une part, sur la préoccupation, commune à Rousseau

et à Kant, d'exclure, en philosophie morale et religieuse, le pur dogmatisme pour demander la certitude à la raison pratique ; d'autre part sur la théorie rousseauiste de la volonté générale et sur le principe kantiste de l'autonomie de la volonté.

FLOURNOY (TH.) — **La philosophie de William James** (in-12, Saint-Blaise, Foyer solidariste ; 219 p.)

Cet ouvrage fait très bien connaître et comprendre l'œuvre philosophique de William James. Il est divisé en onze chapitres, où l'on suit avec un vif intérêt l'évolution de sa pensée, toujours sincère et originale : I. *Nature d'artiste* ; II. *Influences préalables* ; III. *Rejet du Monisme ;* IV. *Pragmatisme ;* V. *Empirisme radical ;* VI. *Pluralisme ;* VII. *Tychisme* ; VIII. *Méliorisme et Moralisme* ; IX. *Théisme ;* X. *La volonté de croire ;* XI. *Résumé et Conclusion.*

L'auteur rappelle, dans le chapitre XI, qu'il avait eu, en 1892, l'occasion de communiquer à W. James une étude critique que Secrétan venait de consacrer à la philosophie de Renouvier. Après l'avoir lue, W. James lui fit part de ses remarques qui revenaient à peu près à ceci :

« Il n'y a en philosophie que deux ou trois grandes attitudes fondamentales, dont aucune ne peut tout embrasser, mais qui sont inconciliables et entre lesquelles on est obligé de choisir : or, le système de Renouvier est l'expression classique et conséquente de l'une de ces attitudes, celle qui vise avant tout à formuler les choses d'une manière intelligible pour notre pensée ; ne pas s'en contenter, c'est renoncer à tout espoir de compréhension logique et tomber dans des formules inadmissibles, comme font tous les mystiques, et M. Secrétan avec eux, puisqu'il n'arrive pas à articuler quoi que ce soit de précis pour remplacer le néo-criticisme qu'il trouve si peu satisfaisant (p. 176). »

Ces remarques sont fort curieuses. Elles expliquent pourquoi le philosophe américain, ne pouvant se contenter de l'attitude philosophique de Renouvier qui visait à formuler toutes choses d'une manière intelligible pour notre pensée, a été très naturellement conduit à abandonner tout espoir de compréhension logique, par suite, à conclure à l'anti-intellectualisme, au pragmatisme et à l'empirisme radical.

Nous devons signaler, en terminant cette notice, les pages où M. Flournoy parle des rapports intellectuels de James et de M. Bergson, où il montre l'analogie de leurs méthodes et l'opposition qui lui paraît exister entre leurs doctrines, c'est-à-dire entre le pluralisme du premier et la conception foncièrement moniste du second (p. 180-186).

HAVEN (Dr Marc). — **Le Maître inconnu. Cagliostro, étude historique et critique sur la haute magie** (in-8°, Dorbon aîné ; 330 p.).

Ce livre est un essai de réhabilitation tenté par un écrivain agréable. La lecture du livre est plus attrayante que persuasive. Mais les plus incrédules aiment les histoires merveilleuses. Ils n'y croient point. Ils n'en sont pas moins accessibles au plaisir d'assister à tout ce qui aurait pu être, si la réalité s'était avisée d'être aussi riche et, dans sa richesse, aussi capricieuse que l'imagination des hommes.

On sait que Joseph Balsamo a passé pour n'être qu'un pseudonyme de Cagliostro. Le Dr Marc Haven soutient qu'il y a là deux personnages distincts. Et il en profite pour éliminer de la vie de son héros une collection d'anecdotes qu'il juge imaginées de toutes pièces. Il nous apporte donc un Cagliostro renouvelé, et il en profite pour l'appeler : le maître inconnu.

L. D.

HOFFDING (Harold). — **Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie**, traduit avec un avant-propos par *Jacques de Coussange* (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; xi-164 p.).

Cet ouvrage est divisé en quatre chapitres : i. *L'éveil ;* ii. *Rousseau et ses Confessions ;* iii. *La vie, le caractère et les œuvres* ; iv. *La philosophie de Rousseau.* L'auteur nous fait connaître l'enfance de Rousseau, ses rapports avec Mme de Warens, son séjour à Paris, sa rupture avec les Encyclopédistes et sa rupture avec Voltaire. Le chapitre iv est consacré à l'exposition des idées fondamentales de Rousseau, de ses vues sur le problème religieux, sur le problème pédagogique et sur le problème politique et social.

Nous devons signaler, comme particulièrement intéressantes, les pages 52-73 du chapitre iii sur la rupture de Rousseau avec les Encyclopédistes, et les pages 126-138 sur les vues de Rousseau en matière religieuse.

M. Höffding remarque avec raison que, « si la rupture de Rousseau avec les Encyclopédistes ne fut, pour les contemporains, qu'une querelle littéraire, elle est, pour celui qui regarde attentivement, un grand tournant de l'histoire (p. 73) ». Il montre très bien que la raison profonde qui sépara Rousseau des Diderot, d'Holbach, Grimm, doit être cherchée surtout dans l'opposition qui existait entre leurs tendances d'esprit et les siennes.

« Ce qu'il y a de nouveau en Rousseau, dit-il, c'est l'importance qu'il attache à l'élément personnel et subjectif dans toute conception sérieuse de la vie. Par là il donna au problème religieux une nouvelle forme qui l'élève au-dessus des luttes des Encyclopédistes et des théologiens. Diderot et d'Holbach avaient raison de dire que la

connaissance que nous tenons de l'expérience doit exercer nécessairement et en réalité exerce constamment d'une facon latente, son influence sur notre conception de la vie; si elle veut être autre chose qu'un rêve dans lequel on cherche le repos, il faut qu'elle soit mise dans le rapport le plus intime possible avec l'expérience. La difficulté est, d'une part, de tracer la limite de l'expérience certaine, de l'autre, de trouver les conséquences réelles de la véritable expérience. Rousseau protestait contre le dogmatisme des Encyclopédistes, mais lui-même négligeait de faire l'examen critique du problème. Il peut être rangé, à ce point de vue, avec les penseurs subjectifs; sa position, à l'égard de l'expérience, rappelle celle de Pascal avant lui, et après lui, celle de Kierkegaard et de Carlyle. Il regarde le problème subjectivement, personnellement; il le considère comme le résultat de l'expérience intérieure, des besoins et du désir, de l'angoisse et de la douleur, du sentiment de responsabilité et de l'exaltation que la personne a éprouvés. Rousseau est grand parce qu'il a véritablement eu prise sur la vie. Par là il a pénétré aux racines mêmes de la vie religieuse, jusqu'à la source obscure d'où descendent les grandes religions de même que les conceptions de la vie individuelles et particulières. C'est sa foi profonde en la vie, son enthousiasme intérieur, sa chaleur de cœur, ses facultés d'admiration et de respect qui nous réconcilient toujours avec Rousseau, de même que c'était cela qui le relevait au milieu de ses misères intérieures et extérieures. Il avait peu de raison d'être satisfait de lui-même, pas plus de sa propre conduite que de la manière dont il était traité, mais là précisément, et jusque dans le bourbier où le conduisit si souvent son existence, il s'élève tel qu'un clair et pur rayon qui monte vers le soleil et qui brille dans la lumière du jour!

« Rousseau avait son dogmatisme aussi bien que ses adversaires, Tandis que ceux-ci formulaient leurs lois au sujet des résultats incontestables atteints par les sciences naturelles, Rousseau, pour sa part, formulait ses idées religieuses comme si c'était le point immédiat et inévitable de tout sentiment intérieur. Mais sa pensée religieuse se comprend mieux si on la compare à celle de Voltaire. Leurs opinions religieuses, pour ce qui est du contenu, sont presque identiques et Voltaire était irrité de ce que « cet imbécile » et « cet hypocrite » eût pu écrire quelque chose de pareil à la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Mais quelle différence dans les dispositions, dans l'intériorité, dans la relation intime du sentiment religieux avec les expériences de la vie personnelle (p. 65-68) ! »

La philosophie religieuse de Rousseau est clairement résumée dans les pages que lui consacre M. Höffding :

« Rousseau découvre, dit-il, dans la faculté de comparer et de juger la raison qui l'oblige à regarder l'âme comme une substance différente de celle du corps. La sensation est un phénomène purement passif, dû à l'action du corps, mais la comparaison et le juge-

ment sont des phénomènes indépendants du corps et qui révèlent chez l'homme un principe actif. Donc l'une de ces substances est passive, l'autre active. Cette opposition se montre encore dans les autres parties de la vie de la conscience : de même que la sensation vient du corps, mais la pensée de l'âme, les passions dérivent du corps, tandis que la conscience et la volonté appartiennent à l'âme. Rousseau retrouve ici le spiritualisme platonicien et cartésien..... Puisque la matière ne peut ni se mouvoir, ni s'ordonner elle-même, ni s'animer, tout dans l'existence ne peut être ramené à un seul principe. Il faut supposer un principe passif et un principe actif, car le principe actif lui-même ne peut produire le passif. Le spirituel ne saurait pas plus produire le matériel que le matériel ne peut produire le spirituel. La conclusion qu'il en faut tirer, c'est une éternelle coexistence des deux principes, Dieu et la matière. On peut montrer que cette conviction de Rousseau a pris, de jour en jour, plus de certitude..... Il lui est impossible d'expliquer le monde, avec tout le mal physique et moral qu'il contient, comme l'œuvre d'un maître bon et tout-puissant ; il eût plutôt sacrifié sa puissance que sa bonté. Il faut alors penser que le mal est la résistance que la matière offre au mouvement, à l'ordre et à la vie de l'âme, que c'est l'obstacle qui empêche l'activité spirituelle de s'épanouir pleinement. Le rôle que Rousseau accorde au problème du mal et la solution qu'il en donne, sont le résultat évident de l'étude attentive de Bayle (p. 131 et suiv.). »

Ce qui caractérise, comme on le voit, la doctrine philosophique de Rousseau, ce qui en fait l'originalité, c'est quelle applique à la théologie, comme à l'anthropologie, la distinction, l'opposition cartésienne des deux substances matérielle et spirituelle ; c'est qu'elle trouve dans ce dualisme qui exclut la création, la solution du problème du mal. M. Höffding remarque à ce sujet que Stuart Mill et William James ont pris une attitude semblable vis-à-vis de ce problème.

HUME (David). — **Œuvres philosophiques choisies**, traduites de l'anglais par *Maxime David*. Préface de *Lévy-Bruhl* (2 vol. in-8°, F. Alcan ; Collection historique des grands philosophes ; t. I, XXIX-303 p. ; t. II, p. 342 p.).

Le premier volume de ces *OEuvres philosophiques choisies* de David Hume contient l'*Essai sur l'entendement humain* et les *Dialogues sur la religion naturelle*. Il est précédé d'une Préface intéressante où M. Lévy-Bruhl indique comment Hume ramenait « aux principes généraux de l'habitude et de l'association les caractères de la connaissance des choses de fait », mais sans « chercher à expliquer à leur tour l'habitude et l'association (p. XXI) » ; en quoi la théorie psychologique de Hume diffère de celle des associationnistes anglais qui

l'ont suivi ; comment, d'après cette théorie, « l'objectivité des jugements d'expérience comme la liaison causale dont elle dépend, a son origine dans le sujet qui connaît et qui sent (p. xxiii) ».

Le second volume contient une traduction nouvelle du premier livre du *Traité de la nature humaine*, l'ouvrage capital de Hume. Je rappellerai ici que nous avons, Renouvier et moi, donné, en 1878, sous le titre de *Psychologie de Hume*, la première traduction française de ce premier livre du *Traité de la nature humaine*, et que cette traduction, aujourd'hui épuisée, est précédée d'une Introduction que j'ai consacrée à l'exposition et à la critique des principes généraux de la philosophie de David Hume.

LALO (Ch.) — **Introduction à l'Esthétique,**
(in-12, Armand Colin ; 343 p.).

Je considère ce livre comme un essai des plus curieux sur les rapports de l'esthétique avec la critique et l'histoire de l'art : comme une tentative des plus dignes d'approbation ayant pour objet la réduction des contradictions, ou, pour m'exprimer en logicien, la synthèse des antithèses auxquelles le désir ou la nécessité de se prononcer sur une œuvre de l'art humain expose les représentants même les plus éclairés de l'espèce humaine. Le livre est écrit d'une plume vivante, parfois alerte, au service d'une pensée toujours en travail jusqu'à donner l'impression d'un auteur qui, s'il avait voulu ajourner la publication de l'ouvrage, nous l'aurait donné plus riche encore, à n'en considérer que les idées et surtout, peut-être, singulièrement plus décisif au point de vue des conclusions. Si je fais cette remarque, c'est surtout à l'adresse de l'éditeur. Un éditeur né Français sait par expérience qu'un livre coté plus de 3 fr. 50 a des chances de se vendre peu ; or, on ne peut marquer le prix en question sur la couverture d'un livre qu'à une condition, c'est que le nombre de pages n'y excède que de très peu le chiffre de 300; si je dis cela, c'est encore parce que M. Ch. Lalo paraît à l'étroit dans ce mine volume et l'on s'aperçoit qu'il n'a pas assez de place pour exprimer tout ce qu'il a résolu de nous dire.

Quel est le but de l'ouvrage ? Il est de définir l'esthétique en lui rattachant la critique et l'histoire de l'art, il est de demander qu'on renonce à limiter, ainsi qu'on le fait d'habitude, les arts aux arts plastiques. Et c'est une habitude assez européenne. On ne fait pas de musique dans les écoles de beaux-arts. Et dans les conservatoires de musique on apprend à devenir bon instrumentiste et bon interprète ; bon compositeur aussi, mais avec un surplus de vocation. Or, l'esthétique musicale fait partie de l'esthétique générale et l'esthétique littéraire aussi. J'applaudis dès lors à l'innovation de M. Lalo, qui n'a pas cru sortir de son sujet en donnant dans son livre une large place

aux idées de MM. Anatole France, Brunetière, Lemaitre, E. Faguet...., etc.

J'appellerai tout d'abord, l'attention du lecteur sur l'aversion de M. Lalo pour le mysticisme esthétique. Elève d'O. Hamelin à l'Université de Bordeaux, il a dû apprendre de bonne heure à contrôler ses impressions, à se demander compte à lui-même de ses admirations. Le fait de l'*Einfühlung* ou de la « pénétration sympathique », n'est pas douteux et le phénomène de l'admiration en résulte. La question n'est pas de le mettre en doute, mais de savoir si, une fois constaté et analysé, l'esthéticien ne doit point continuer son œuvre et justifier son admiration. Bref, entre le mysticisme esthétique et le rationalisme esthétique, il y a dilemme.

Supposons-le résolu au profit de la seconde alternative, un nouveau problème surgira ou plutôt un dilemme nouveau dont voici la formule : dogmatisme ou impressionisme? Mais l'impressionisme n'est-il pas aux antipodes du rationalisme? Pas autant qu'on le dirait à première vue. Le mysticisme esthétique exclurait à la rigueur la critique d'art, ou, du moins, ne la justifierait point. L'impressionnisme, que l'on y prenne garde, n'est pas nécessairement inconscient. Juger équivaut dans ce cas à exprimer ses impressions dans la langue de l'esprit, et nos critiques impressionnistes français y réussissent fort bien chaque fois qu'ils s'y risquent. Seulement ils n'affirment que pour eux. Ils disent : « J'aime ou j'admire ». Diraient-ils, ceci est admirable, ceci est plaisant qu'ils usurperaient. Les raisons qu'ils donnent ne sont rien de plus que *leurs* raisons. Ce n'en sont pas moins des raisons. Le dogmatisme, lui, tient un autre langage. Il ne dit pas *je*, il dit *on*. Et il rend des arrêts. Et il formule des impératifs. Et ces impératifs sont assez souvent démentis par l'histoire de l'art et par l'histoire du goût. Mais les affirmations des impressionnistes, tout en se donnant pour ce qu'elles croient être, c'est-à-dire pour des énoncés d'impressions individuelles ne pèchent-elles point par excès de modestie? En mainte circonstance, la critique impressionniste et subjective d'Anatole France et de Jules Lemaître sera toujours d'accord avec la critique de Brunetière. Or, il est assez évident que Brunetière avait le ton tranchant et le tempérament dogmatique. On sait aussi que Brunetière, avant de juger, faisait tout son possible pour formuler des jugements objectifs. Il arrive donc à la critique de prononcer au nom d'une sorte de goût impersonnel et relativement universel, même dans les cas où l'on ne vise à exprimer que des impressions.

M. Lalo en conclut que le dogmatisme et l'impressionnisme gagneraient à se rapprocher l'un de l'autre, et qu'ils parviendraient à s'entendre autrement qu'aux jours d'exception. Pourquoi cet espoir, aux apparences chimériques, n'est-il pas défendu? Parce qu'en définitive le goût d'un amateur d'art ne lui est pas exclusivement personnel. Il ne peut voir qu'avec ses yeux. Mais avec ses yeux il voit ce que la plupart de ses contemporains aperçoivent. Ainsi la valeur esthétique

des œuvres est une valeur sociale. Tout art suppose un public. Si le dogmatique rend des arrêts, et s'il veut que, sous peine de quelque déchéance, chacun s'incline devant ses arrêts, c'est qu'il a préalablement « socialisé » son goût et sa pensée : « Dans tous les cas, il n'y a valeur que s'il y a représentation d'un public. En dehors, il y a plaisir, attrait, caprice individuel, conviction, volonté réfléchie, tout ce que l'on voudra et qui peut être fort intense, très conforme à notre nature, et même irrésistible comme la pente de la moindre résistance, mais il n'y a pas ce sentiment spécial d'une obligation, d'une autorité qui nous dépasse, d'un idéal à conquérir qui nous résiste, auquel nous nous subordonnons et nous sacrifions au besoin, qui nous tire hors de nous et au-dessus de nous, en exprimant d'ailleurs de notre nature personnelle ce qu'elle a de meilleur, ce qui la fait se dépasser elle-même. » (p. 338).

C'est donc au dogmatisme que M. Lalo donne raison ! Oui : mais à un « dogmatisme relativiste ». Et ce relativisme tire sa raison d'être de la nature même des valeurs esthétiques, lesquelles varient, sinon de personne à personne, du moins de peuple à peuple et sous la pression d'un milieu social soumis lui-même au devenir.

Telle est la thèse. Nous la croyons fondée et nous ne regrettons qu'une chose, c'est que l'auteur n'y ait pas insisté davantage. Il nous donne l'apparence de n'y avoir pas assez insisté, encore qu'à ses propres yeux son livre n'en soit que la justification de la première page à la dernière. Je signale au lecteur la *Deuxième partie* du livre où il est traité de la *Beauté naturelle* et de la Beauté artistique et où il nous est démontré, à moins qu'il ne nous soit simplement plaidé, que la Beauté naturelle prend sa source dans la Beauté artistique. L'affirmation est exorbitante, je le sais. Je sais aussi que les raisons de M. Ch. Lalo donnent beaucoup à réfléchir.

L. D.

LE ROY (Édouard). — **Une philosophie nouvelle, Henri Bergson** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; v-208 p.).

« Ce petit livre a pour origine deux articles publiés sous le même titre dans la *Revue des Deux Mondes*. Leur but était de présenter au grand public la philosophie de M. Bergson, d'un donner au grand public une vue d'ensemble... Ils sont ici réimprimés tels quels. Mais j'y ai ajouté quelques explications complémentaires sur des points dont le cadre de la première esquisse ne comportait pas l'examen (Préface, p. I). »

C'est en ces termes que M. Éd. Le Roy indique lui-même l'objet de son livre sur la méthode et la doctrine philosophiques de M. Bergson. Il l'a formé, comme on le voit, de deux parties : *I. Vue d'ensemble*

(méthode et doctrine); *II. Explications complémentaires.* Ces explications portent sur quelques points importants : sur l'*Immédiat ;* sur la *Théorie de la perception ;* sur la *Critique du discours ;* sur le *Problème de la conscience* (durée et liberté) ; sur le *Problème de l'évolution* (vie et matière) ; sur le *Problème de la connaissance* (analyse et intuition).

Les pages où M. Le Roy expose les vues originales de M. Bergson sur la durée et la liberté, sur la vie et la matière, sur l'analyse et l'intuition, nous ont particulièrement intéressé. Nous remarquons (p. 173 et suiv.) qu'il ne fait aucune réserve sur le sens que donne M. Bergson au mot *liberté*, et qui serait « intermédiaire entre ceux qu'on donne d'habitude aux deux termes liberté et libre arbitre ». Le libre arbitre, au sens habituel du terme, implique l'égale possibilité de deux contraires. M. Bergson tient qu'on ne peut admettre le libre arbitre en lui donnant ce sens, parce qu'on « ne peut pas, selon lui, formuler ou même concevoir la thèse de l'égale possibilité des deux contraires sans se tromper gravement sur la nature du temps ». Et M. Le Roy ne fait aucune objection à cette négation de l'idée ordinaire du libre arbitre.

Nous citerons le passage suivant sur les rapports de l'intelligence et de l'intuition, tels que les conçoit et les explique M. Bergson.

« Il faut concevoir l'esprit — ou, si l'on préfère ce mot, la pensée — comme débordant l'intelligence. De la pensée intégrale, l'intelligence pure, ou faculté de réflexion critique, d'analyse conceptuelle, ne représente qu'une forme, une fonction, une détermination ou adaptation particulière, la partie organisée en vue de l'action pratique, la partie consolidée en discours. Quels en sont les caractères? Elle ne comprend que le discontinu, l'inerte, l'immobile, ce qui ne change ni ne dure; elle baigne dans une atmosphère de spatialité ; elle géométrise toujours ; elle ne se sent chez elle que parmi les choses, et toute chose est par elle réduite en atomes solides; elle est naturellement matérialiste, par cela même qu'elle ne saisit naturellement que des formes. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle a pour objet d'élection le mécanisme de la matière? Mais elle suppose la vie; elle-même ne reste vivante que par des emprunts continuels à l'activité plus vaste et plus riche dont elle est issue. Et ce retour aux puissances complémentaires est ce qu'on nomme intuition.

« De ce point de vue, il devient facile d'échapper au relativisme kantien. Nous sommes en face d'une intelligence qui n'est plus sans doute une faculté universellement compétente, mais qui, par contre, dans son domaine, possède un pouvoir de pénétration plus grand. Elle est ordonnée à l'action. Or, l'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel. L'intelligence donc nous fait connaître, sinon *le réel*, au moins *du réel*, à savoir ce par quoi la réalité est objet possible d'action industrielle ou discursive.....

« D'une telle doctrine peut-on dire qu'elle veut aller ou qu'elle va contre l'intelligence? Rien n'autorise pareille accusation, car limiter

une compétence n'est pas méconnaître tout exercice légitime. Seulement l'intelligence n'est pas toute la pensée, et ses produits naturels n'épuisent ni ne manifestent totalement notre pouvoir de lumière. Que, du reste, l'intelligence, que la raison ne soit point chose faite, à jamais arrêtée dans sa structure intérieure, qu'elle évolue et se dilate, c'est un fait : le lieu de l'invention est justement cette frange résiduelle dont nous parlions tout à l'heure (nébulosité vague qui existe autour de notre pensée conceptuelle et logique et où résident ces puissances complémentaires qu'on nomme intuition). A cet égard, l'histoire de la pensée fournirait des exemples à foison. Des intuitions d'abord obscures et seulement pressenties, des données primitivement inassimilables et comme irrationnelles deviennent éclairantes et lumineuses par l'usage fructueux qu'on en fait, par la fécondité qu'elles manifestent. Pour saisir la richesse complexe du réel, il faut que l'esprit se fasse violence, qu'il réveille ses puissances endormies de sympathie révélatrice, qu'il se dilate jusqu'à ce qui choquait auparavant ses habitudes au point de lui sembler presque contradictoire (p. 192 et suiv.). »

Nous ne dirons ici qu'un mot de la doctrine bergsonienne. Nous sommes loin d'admettre la distinction qu'établit cette doctrine, dans l'esprit, dans la pensée intégrale, entre l'intelligence et l'intuition, et le rôle exclusivement pratique que, d'après cette distinction, elle attribue à l'intelligence pure. Nous sommes loin de penser que l'intelligence pure, faculté de réflexion critique, d'analyse conceptuelle baigne dans une atmosphère spatialiste, qu'elle géométrise toujours, qu'elle ne se sent chez elle que parmi les choses, qu'elle est naturellement matérialiste, n'ayant pour objet d'élection que le mécanisme de la matière. Selon nous, ce n'est pas grâce à la mystérieuse intuition, c'est par l'intelligence, par l'examen critique des catégories et de leur valeur représentative que nous pouvons sans peine échapper au relativisme, au subjectivisme radical et universel de Kant.

NARBEL (Henri). — **Emmanuel Pétavel-Olliff.** Notice biographique, Souvenirs et Mélanges, avec Préface par *B. Valloton* (in-8°, Lausanne, Payot et Cie ; XIV-414 p.).

Ce volume, publié par quelques amis de Pétavel-Olliff contient : — 1° Sa biographie en neuf chapitres ; — 2° Divers écrits inédits de Pétavel-Olliff ; — 3° Sa correspondance. Les écrits inédits sont : une conférence spirituelle sur l'harmonie imitative dans le langage ; un petit poème amusant sur la mimologie de l'alphabet ; quelques pages de souvenirs sur Numa Droz ; une traduction nouvelle de quelques psaumes ; des jugements et des pensées diverses d'un haut intérêt.

Je citerai les lignes suivantes où Pétavel-Olliff apprécie la philoso-

phie religieuse de W. James et les *Derniers Entretiens* de Renouvier :

Psychologie religieuse de W. James : « C'est de l'utilitarisme américain de bon aloi. L'auteur aurait pu prendre pour épigraphe la parole : Vous les jugerez à leurs fruits (p. 281). »

Derniers entretiens de Renouvier : « Entretiens touchants, mais malheureusement le Dieu personnel et Jésus-Christ sont absents. L'auteur, pourtant, a soif de justice et de pitié humaine ; il constate la ruine morale de notre race (p. 283). »

La correspondance de Pétavel-Olliff contient un certain nombre de lettres qui me paraissent mériter l'attention, notamment celles qu'il a échangées avec Renouvier, et avec Hyacinthe Loyson, celles qu'il a écrites à M. Yves Guyot et celles qu'il a reçues de M. Decoppet. Je crois pouvoir signaler également celle que je lui ai écrites sur le conditionalisme (p. 302 et 309) ; sur les sociniens (p. 314) ; sur la préexistence (p. 327 et 335).

On remarquera le jugement qu'il porte sur les vues cosmogoniques exposées et soutenues par Renouvier dans la seconde édition de son *Troisième essai de Critique générale* :

« J'ai beaucoup admiré l'effort prodigieux et le véritable génie que vous avez déployés dans la présentation d'une hypothèse grandiose autant que savante ; surtout je me suis senti édifié par cette virile et pieuse tentative de justifier les voies de Dieu dans la création du monde. En outre, j'ai beaucoup appris, mes propres intuitions ont été confirmées par cette lecture, bien qu'elle m'oblige à faire suivre d'un grand point d'interrogation la solution différente que j'avais entrevue.

« Et pourtant je dois avouer que je n'y ai point encore renoncé, parce qu'il me semble qu'au point de vue moral qui, pour vous comme pour moi, prime toute autre considération, votre attrayante théorie présente certains déficits qui risquent d'en contrebalancer les avantages (p. 325). »

ROCHAS (Albert de). — **La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'antiquité** (in-8°, Dorbon aîné ; 250 p.).

Ce livre est un vaste répertoire de faits curieux et même extraordinaires, classés et catalogués avec soin. Ces faits sont, au contraire, en partie tout au moins, des conséquences plus ou moins singulières de lois physiques connues. Les Grecs ont laissé sur ces faits, dont s'emparaient les thaumaturges anciens, un certain nombre de documents « dont les plus importants sont, aujourd'hui encore, à peine connus ».

On lit dans les *Philosophumena* d'Origène : « Le tonnerre s'imite de plusieurs manières : de nombreuses grosses pierres qui roulent en descendant sur des planches de bois et tombent ensuite sur des

plaques d'airain, produisent un bruit semblable au tonnerre... et voilà, ajoute Origène, comment les nuages se jouent du public dans ces choses. »

Il est curieux de constater à quel point les docteurs d'une Église excellent à démasquer les prétendus miracles d'un autre culte. Ils n'admettent pas ce que Prévost-Paradol, dans un article célèbre, appelait la liberté du miracle. J'ai connu des catholiques et des protestants orthodoxes qui riaient d'un rire vraiment homérique en racontant comment les consciences se libèrent et s'épurent chez les soldats de l'Armée du Salut. Et quand je leur objectais qu'il n'y avait peut-être pas de quoi rire, ils souriaient à leur tour de ma crédulité. Félicitons M. Albert de Rochas d'avoir travaillé à la guérison de la crédulité publique. L. D.

ROMAIN (Yvonne de). — **Les Dieux Eternels. Visions modernes de la Grèce antique** (in-12, Sansot ; 328 p.).

Le livre est divisé comme il suit : 1° La Grèce de Louis Ménard ; 2° La Grèce des Archéologues ; 3° La Grèce des romanciers. L'auteur juge avec une rare indépendance les œuvres du roman contemporain, dont l'action se passe en Grèce ou dans le monde grec. Il lui plaît d'opposer à cette antiquité artificielle et plus ou moins inconsciemment truquée les impressions motivées de nos archéologues, pas toujours faciles à mettre d'accord en dépit du commun amour qui les anime pour cette terre des premiers et des plus grands chefs-d'œuvre de l'art plastique, de l éloquence, de la poésie. L'auteur a donc visité la Grèce? Ce voyage qui fut le rêve de sa première jeunesse est resté à l'état de rêve. Mlle de Romain, pour lui donner la consistance du réel, s'est mise vaillamment à la tâche. Elle a orné sa bibliothèque de la vaste littérature du sujet Elle a lu, elle a confronté, elle a critiqué : et pour mieux fixer et ordonner ses idées et ses sensations, elle a écrit tout un livre. Ne prenez pas ce livre pour un instrument de travail. Mais si vous le prenez pour ce qu'il est, à savoir un acte de piété artistique, littéraire et religieuse, vous le lirez avec fruit et avec plaisir, car il est « très écrit » de la première page à la dernière.

Toutefois, malgré les promesses et plus que les promesses de talent dont ce livre est rempli, j'aurais hésité à en parler à cette place, si je ne tenais à féliciter l'auteur de sa piété très clairvoyante, non pas envers la Grèce, mais envers l'un des premiers Français qui, au XIXe siècle, ont assez profondément aimé la Grèce pour en adopter l'esprit et en partager les croyances. Louis Ménard paraît bien avoir été le premier maître en hellénisme de Mlle de Romain. Je ne sais si Ménard eût pensé comme Renan. Renan déclarait n'aimer en fait d'élèves que ceux qui oseraient le contredire. Mlle de Romain n'a point toujours contredit Ménard. Autrement, elle ne l'aurait pas tou-

jours compris. Or, elle l'a pénétré de part en part et si bien que nul plus que notre auteur ne s'est montré sensible aux lacunes de ce très libre esprit.

De quelles lacunes entend-on parler ici ? Pour le mieux savoir, souvenons-nous de Nietzsche et de ses *Origines de la tragédie*. On sait que Nietzsche, voulant expliquer la tragédie grecque, la fait résulter d'un conflit entre deux sortes de tendances ou d'esprits : l'esprit dionysien et l'esprit apollinien. L'opposition qui frappa Nietzsche est-elle irréductible ? En fait, les hellénisants d'Europe, au XIXe siècle, ont soutenu l'une et l'autre thèse. Les uns ont préféré la Grèce d'Homère à celle d'Orphée. Ménard a cédé à cette préférence, et selon Mlle de Romain, toute une grande moitié de l'âme grecque lui est restée fermée. Mais comme il a bien compris la Grèce appollinienne, celle de Périclès et de Phidias, qui n'était pas nécessairement celle de Platon ! Je crois avec Mlle de Romain que l'orphisme exerça son influence sur l'auteur du *Phèdre* et du *Phédon* après l'avoir exercée sur Empédocle et sur Héraclite. A ce point de vue, l'auteur des *Dialogues* serait l'un des esprits les plus pleinement grecs qui se soient jamais rencontrés dans l'histoire.

Ce que Mlle de Romain reproche à Louis Ménard, c'est de n'avoir pas tenté de surmonter l'antithèse d'Apollon et de Bacchus, c'est, dirai-je à mon tour, de s'être montré dans ses livres et dans ses idées générales plus véritablement et plus exclusivement Athénien que Grec. Ici nous touchons à un grave problème. Où finit l'esprit grec ? Après Athènes dira-t-on. Après Alexandrie, répondra-t-on ailleurs. Mlle de Romain est de ce dernier avis. Je ne lui crois pas l'esprit très syncrétiste. Elle a trop de finesse et de discernement pour cela. Un esprit apte à saisir les nuances au vol ne sera jamais porté aux vastes et vagues synthèses. Et pourtant, Mlle de Romain n'est pas loin d'envisager les dieux de la Grèce comme autant de divinités éternelles en raison de leurs rapports avec les autres dieux de l'humanité. Il y aurait donc, selon la foi de Schuré, une évolution divine ? Je n'en sais rien pour ma part. Ce que je sais c'est que Richard Wagner était dominé par cette idée, lui qui, après son dernier drame chrétien *Parsifal*, s'aperçut ou crut s'apercevoir que ses héros n'étaient à le bien prendre que ceux de la *tétralogie* transposés et transfigurés. S'il avait plu à Richard Wagner de parler comme Héraclite, il n'eût pas craint de dire : « Parsifal c'est Sigur ». Philon avait bien dit : « Socrate c'est Moïse ».

Je suis persuadé que Mlle Yvonne de Romain s'emparerait avec joie de la formule de Philon et je me garderais bien de l'en détourner. La thèse est plausible, sinon évidente, et Mlle de Romain, pour la rendre acceptable, n'a manqué ni de raisons dignes d'examen, ni de ce charme persuasif qui soumettrait avant de convaincre si, en des sujets de ce genre, il n'était sage d'ajourner le moment de s'affirmer convaincu.

L. D.

ROQUES (P). — **Hegel, sa vie et ses œuvres** (in-8°, F. Alcan, Collection des grands philosophes ; 358 p.).

Cet ouvrage a été rédigé, nous dit l'auteur, « dans la simple intention de donner au lecteur français non spécialiste un fil d'Ariane à travers l'œuvre cyclopéenne de Hegel ». On y trouve une biographie détaillée de Hegel et le résumé de ses principales œuvres. Il est divisé en dix chapitres, où l'on suit Hegel depuis son adolescence jusqu'à sa mort : I. *Hegel à Tubingue et à Berne ;* — II. *Hegel à Francfort ;* III. *Hegel à Iéna ;* — IV. *La Phénoménologie ;* — V. *Hegel à Bamberg et à Nüremberg ;* — VI. *La logique ;* — VII. *Hegel à Heidelberg ;* — VIII. *La Philosophie du droit ;* — IX. *Les cours de Berlin ;* — X. *Dernières années.*

Dans la *Préface* dont le volume est précédé, M. Roques s'excuse d'avoir écrit un ouvrage sommaire, qui présente la pensée de Hegel sous une forme trop simple. « Nous serions sans excuse, dit-il, s'il était aisé à tous d'aller au texte et aux ouvrages de critiques étrangers, mais ce n'est malheureusement pas le cas. Que le lecteur que notre livre mécontentera veuille bien prendre en main le texte de Hegel, l'étudier avec soin et donner à notre philosophie française de solides études de détail. Nous serions pleinement satisfait, si notre livre, bientôt surpassé, devenait inutile. Mais tel qu'il est, et provisoirement, il fournit peut-être une introduction à l'étude de l'hégélisme et aidera peut-être aussi à dissiper quelques-uns des préjugés qui règnent encore chez nous à l'égard de Hegel, legs d'une génération, maintenant disparue, au seul mot de panthéisme hégélien (Préface, p. 2). »

Nous félicitons volontiers M. Roques d'avoir cherché à dissiper les préjugés qui peuvent régner encore en France à l'égard de Hegel et de sa doctrine, quoique nous soyons loin, — plus loin peut-être que la génération maintenant disparue, — d'admirer le panthéisme hégélien.

M. Roques a résumé ausssi clairement que possible, dans les chapitres IV, VI, VIII et IX les écrits de Hegel sur la *Phénoménologie*, la *Logique*, la *Philosophie du droit*, la *Philosophie de l'histoire*, la *Philosophie de l'art*, la *Philosophie de la religion*, l'*Histoire de la philosophie*. Ces chapitres seront lus avec profit pour les étudiants en philosophie. Nous signalerons particulièrement les pages 299-312, où sont brièvement, trop brièvement, exposées les vues générales du philosophe allemand en matière religieuse.

SCHOPENHAUER (ARTHUR). — **Fragments sur l'histoire de la philosophie**, première traduction française avec préface et notes par *Auguste Dietrich* (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; 196 p.).

Outre les *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, qui en forment la plus grande partie, ce volume contient des remarques sur la littérature sanscrite, des considérations archéologiques et des considérations mythologiques. Dans les pages consacrées à l'histoire de la philosophie, Schopenhauer parle de la philosophie présocratique, de Socrate, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, des néo-platoniciens, des gnostiques, de Scot Érigène, de la scolastisque, de la philosophie des modernes, de la philosophie de Kant et de sa propre philosophie.

Nous signalerons, comme particulièrement dignes d'attention la section IX sur Scot Érigène (p. 65-70) et la section XIII, où Schopenhauer donne des éclaircissements fort intéressants sur la philosophie de Kant (p. 90-161).

Dans la section IX, le philosophe soutient et s'applique à établir « qu'être libre et être créé sont deux propriétés qui s'excluent l'une l'autre, par conséquent contradictoires (p. 68) » ; d'où il tire cette conclusion conforme à sa doctrine de la volonté chose en soi : « De la responsabilité et de l'imputabilité que notre conscience déclare, il s'ensuit très sûrement que la volonté est libre, mais de ceci, d'autre part, qu'elle est la chose primordiale elle-même ; par conséquent, non seulement l'action, mais l'existence et l'essence mêmes de l'homme sont son œuvre propre (p. 63). »

Dans la section XIII, Schopenhauer pose comme vérités certaines *a priori*, par conséquent incontestables que « le temps ne peut avoir aucun commencement et qu'aucune cause ne peut être la première (p. 123) ». Cette double impossibilité lui paraît réduire à l'absurde « l'hypothèse de la réalité absolue du temps, et, partant, confirmer la doctrine de Kant (p. 126) ». A quoi je crois pouvoir répondre qu'il faut distinguer entre l'idée du temps-durée et l'idée de succession ; que le temps-durée n'ayant aucune réalité, on peut très bien admettre une cause première sans s'occuper du temps-durée qui en précède l'action ; que si le temps-durée, qui est subjectif et irréel, n'a pu avoir de commencement, la série des successifs a pu et dû commencer par l'action d'une cause première.

SEGOND (J.) — **L'intuition bergsonienne** (in-12, F. Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine ; VIII-156 p.).

Cet ouvrage sur la philosophie de M. Bergson se divise en cinq chapitres : I. *Les antithèses du bergsonisme ;* — II. *La durée et la vie ;* — III. *L'unité radicale du devenir ;* — IV. *La réduction des antithèses ;* — V. *Le bergsonisme et les doctrines*. Deux de ces chapitres nous paraissent surtout mériter l'attention des lecteurs : le chapitre premier et le chapitre IV.

Dans le chapitre premier, l'auteur expose les antithèses que présente la doctrine bergsonienne. C'est, d'abord, celle de la *qualité* et de la *quantité*, qui est « la plus générale et celle, peut-on dire, qui

est de toutes les autres la réelle génératrice ». Puis viennent celle de la durée vivante et de l'espace homogène ; celle de la *matière* et de la *vie* ; celle du *corps* et de l'*esprit* ; celle de la *nécessité* et de la *liberté ;* celle de la *science* et de *l'art* ; celle de *l'individu* et de la *société* ; celle par laqulle s'opposent « les distinctions tranchées du langage spatial aux compénétrations réciproques inhérentes à la pensée qui dure » ; celle de l'intelligence, « pensée conceptuelle et verbale » et de la pensée intuitive « qui se passe de concepts et de symboles ». Ces neuf antithèses nous conduisent à une dixième et dernière, celle de *l'action* « qui immobilise scientifiquement la pensée et de la *connaissance pure*, qui saisit intuitivement, et comme esthétiquement, la réalité dans son devenir ».

M. Segond ajoute que ce système d'oppositions s'achève par une opposition compréhensive qui permet de les formuler toutes d'un seul coup. « A la science spatiale, matérialiste, déterminante, symbolique, instrument social d'action et qui tourne autour des choses s'opposera la métaphysique, connaissance intuitive et spirituelle de la vie, appréhension plus individuelle que sociale de la durée créatrice et libre, et qui, étrangère aux symboles, s'installe dans les choses ou plutôt dans le devenir absolu ; toutes les accentuations qui précèdent aboutissent donc à celle de la métaphysique intuitive ; et cette suprême antithèse n'est que la reprise, sur le plan général de la spéculation, de l'antithèse entre la science et l'art, de l'opposition primordiale entre la quantité et la qualité (p. 13). »

Ces antithèses, mises en lumière par M. Segond, caractérisent et font bien comprendre l'esprit du bergsonisme. On nous permettra de faire remarquer qu'entre cette philosophie et la nôtre, il y a une profonde différence et une ressemblance curieuse. L'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste, tel que nous l'entendons, aboutit comme le bergsonisme à l'opposition de la science proprement dite et de la métaphysique. Mais la métaphysique que nous croyons pouvoir opposer à la science positive, aux sciences du monde physique, ne procède pas d'une pensée intuitive qui prétend se passer de concepts, mais d'une pensée conceptuelle, de l'examen critique des catégories et de leur valeur représentative, de la subjectivité des concepts scientifiques (espace, matière et mouvement) à laquelle cet examen nous oblige à conclure.

Nous ne dirons rien du chapitre IV, où M. Segond s'efforce de réduire à une simple apparence les antithèses qu'il a exposées, et montre dans l'intuition même, dans l'intuition sincère, le principe de cette réduction.

SEILLIÈRE (Ernest). — **Schopenhauer** (in-12, Bloud ; 240 p.).

Cet ouvrage est divisé en deux parties. La première, composée de deux chapitres, est consacrée à la biographie de Schopenhauer. La

seconde, qui renferme trois chapitres, et une *Conclusion*, fait connaître et apprécie sa doctrine. Dans un *Avant-propos*, l'auteur nous montre en Schopenhauer « le prophète et l'instituteur de la quatrième génération romantique ».

Ce livre de M. Seillière est d'une lecture fort attrayante. Nous ne saurions mieux le faire connaître qu'en citant le passage suivant, où l'on voit quelle idée il s'est faite du système philosophique de Schopenhauer, et comment il le caractérise et en explique l'origine :

« Kant avait enseigné que le temps, l'espace, la causalité sont des cadres dans lesquels nous faisons nécessairement entrer nos perceptions mentales, en vertu de la constitution même de l'esprit humain, mais que ces formes ne répondent à rien d'essentiel en dehors de nous. Il avait nommé *chose en soi* l'élément irréductible à l'analyse qui persiste dans le phénomène derrière ces cadres inéluctables de la pensée. Mais il s'était gardé d'aller plus loin pour sa part dans l'interprétation, dans la description de ce grand inconnu, réduit à la plus simple expression par ses soins, la Chose en Soi.

« Fichte, Schelling, Hegel surtout avaient affirmé au total et en dépit de quelques concessions au romantisme de leur temps que la Chose en Soi devait être une Intelligence consciente qui régit l'univers et dont l'intelligence ou raison humaine est une manifestation, une émanation, une image réduite. Ils avaient donc conçu le monde comme soumis à une évolution consciente vers le mieux...

« Toutefois la déification de l'intelligence consciente conçue comme plus ou moins lentement développée au cours de l'histoire humaine, devait mal satisfaire les tempéraments livres à leurs impulsions subconscientes, les natures d'artistes et de poètes, plus portées à recourir à l'inspiration et à l'intuition qu'à l'expérience pour interpréter les spectacles du monde et régler les destinées humaines. A Schopenhauer en particulier, doté d'une sensibilité vulnérable et frémissante, nourri des belles rêveries platoniciennes et du mysticisme préhistorique des Védas, l'hégélianisme devait sembler dénué de toute vertu tonique et consolatrice. Il divinisa donc pour sa part cette partie de l'esprit humain que les kantistes hégéliens laissaient plutôt au second plan dans leur spéculation, celle qu'on nomme le *subconscient* dans la psychologie de nos jours...

« Schopenhauer va donc enseigner en substance que Dieu n'est pas intelligence consciente, mais bien plutôt Instinct, Impulsion affective, passion si l'on veut. Il synthétisera les émotions subconscientes qu'il divinise ainsi sans le savoir et sans le vouloir sous la dénomination peu exacte à coup sûr, mais simple et frappante de *Volonté*. Le monde sera, selon lui « non pas une *création*, car ce mot lui est en horreur, mais une manifestation éternelle d'un *Dieu-volonté* (p. 79 et suiv.). »

VENDÉEN (EDOUARD). — **Les principes du Beau** (in-12, Bloud; VIII-248 p.).

Quinze lettres forment ce volume. Adressées à une dame, ces lettres visent : à la clarté, et elles y atteignent; à l'agrément, et parfois elles le rencontrent; à l'originalité, et souvent elles la manquent. Je transcris pour justifier mon impression : « La loi morale nous est donc connue, mais quel rapport a cette loi avec la beauté dont nous voulons parler? Ce que notre intelligence connaît produit dans notre cœur un sentiment, et un sentiment d'autant plus élevé que l'objet qui le fait naître est plus parfait. La connaissance est la lumière répandue dans notre âme, le sentiment, la chaleur que produit cette lumière » (p. 104-105). J'avoue n'avoir jamais été d'une opinion contraire. Citons encore : « Le beau moral est donc, Madame, l'expression de l'ordre, de la vérité. Mais puisque le beau moral est l'expression de la vérité, la vérité est belle en soi, et vrai et beau sont deux mots qui servent à peindre la même idée. » Je n'en suis pas sûr. L'auteur non plus d'ailleurs, car, après nous avoir affirmé que « vrai, beau et bien ne sont qu'un même objet » (p. 129), nous lisons en note : « Cela va sans dire, l'auteur ne se place qu'au point de vue moral. »

L. D.

NÉCROLOGIE

GEORGES RODIER

Georges Rodier, qui collaborait à l'*Année philosophique* depuis 1904, est mort à Marseille dans les premiers jours de janvier 1913, à l'âge de quarante-huit ans. Ses obsèques ont été célébrées, le 10 janvier 1913, à Bordeaux, d'où il était originaire, où il avait été étudiant, où il fut longtemps un des maîtres les plus écoutés.

Depuis la mort de Victor Brochard (1907), Georges Rodier était professeur à la Sorbonne ; et il était avec raison considéré comme le représentant le plus éminent dans notre pays des études de philosophie ancienne.

Ses thèses de doctorat, présentées et soutenues à la Sorbonne en 1892, ont pour titres: la thèse latine. *De vi propria syllogismi;* la thèse française : *La Physique de Straton de Lampsaque.* Cette dernière est une excellente monographie où sont réunis les fragments de Straton et les textes relatifs à sa personne et à son œuvre, en un mot tous les renseignements que l'on possède sur sa philosophie. Nous en avons parlé dans l'*Année philosophique* de 1892. Rodier a traduit lui-même en français sa thèse latine, qui n'était, dit-il, « que l'application à une question spéciale de la doctrine d'Octave Hamelin » ; et cette traduction (*Les fonctions du syllogisme*) a paru dans l'*Année philosophique* de 1908.

Rodier a donné, en 1900, une édition nouvelle du *Traité de l'Ame* d'Aristote, qui comprend le texte, une traduction française et un commentaire. Cet ouvrage, qui a paru à la librairie Ernest Leroux (2 vol. in-8°), témoigne d'une profonde connaissance de la philosophie d'Aristote. M. Léon Robin lui a consacré, dans l'*Année philosophique* de 1901 (p. 27-50) un intéressant article qui met en relief les divers aspects du travail considérable de Rodier et les principaux traits de son interprétation.

Rodier a publié dans l'*Année philosophique* de savantes études que nos lecteurs ont pu apprécier et dont nous nous bornons à rappeler les titres : — *La cohérence de la morale stoïcienne* (1904) ; — *Sur l'évo-*

lution de la Dialectique de Platon (1905) ; — *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* (1906) ; — *Les preuves de l'immortalité d'après le Phédon* (1907) ; — *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substanee* (1909) ; — *Note sur lo politique d'Antisthène.*

F. P.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE PAR NOMS D'AUTEURS

DE LA BIBLIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

I. — Métaphysique, psychologie et philosophie des sciences.

II. — Morale, philosophie et histoire religieuses.

III. — Philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie.

IV. — Histoire de la philosophie, esthétique et critique.

ÉVREUX, IMPRIMERIE CH. HÉRISSEY, PAUL HÉRISSEY, SUCCr

